Contribuţia traducătorilor:
Giuliano Şfichi (coordonator): *Introducere*, *Femeia*, *Dascălul*, *Preotul*, *Revoluţionarul* (franceză)
Diana Boţea: *Burghezul* (germană)
Nadia Farcaş: *Muncitorul* (engleză)
Dragoş Cojocaru: *Intelectualul*, *Medicul* (italiană)
Coperta: Manuela Oboroceanu Redactor: Adina Cobuz
L'Uomo romantico
© 1995 by Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari
The Romanian language edition arranged through the mediation of Eulama Literary Agency
© 2000 by Editura POLIROM Iaşi, pentru prezenta traducere
Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 4, P.O. Box 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, el. 7
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:
Omul romantic I volum coordonat de François Furet; pref. de Elena Brăteanu; trad. coord. de Giuliano Şfichi
Iaşi: Polirom, 2000
304 p.; 23 cm – (Plural M)
Tit. orig. (ita): L'Uomo romantico
ISBN: 973 – 683 – 543-X
I. Furet, François (coord.) II. Brăteanu, Elena (pref.) III. Şfichi, Ghiliano (trad.)
008" 18".
Printed in ROMÂNIA
volum coordonat de
François Furet
OMUL ROMANTIC
Prefaţă de Elena Brăteanu Traducere coordonată de Giuliano Şfichi
POLIROM 2000
Prezentarea autorilor
BRONISŁAW BAcZKO (Varşovia, 1924) este profesor la Facultatea de Litere, Universitatea din Geneva. Printre

lucrările sale traduse în italiană amintim *l'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, Torino, 1979, şi *Come uscire dai Terrore*. II *Termidoro e la Rivoluzione*, Milano, 1989.

PHILIPPE BOUTRY (Villfranche-sur-Saône, 1954) predă istorie contemporană la Universitatea Paris XII – Val-de-Marne şi este director al Centre d'anthropologie européenne al École des Hautes Études en Sciences Sociales. Este autorul lucrărilor *Martin l'archange* (în colaborare cu Jacques Nassif), Paris, 1985, şi *Prêtres et paroisses au pays du cure d'Ars*, Paris, 1986.

GIORGIO COSMACINI (Milano, 1931) este medic primar radiolog la Ospedale Maggiore din Milano şi profesor de istoria igienei la Università degli Studi din acelaşi oraş. A publicat, printre altele, lucrările *Storia della medicina e della sanită în Italia (1348 – 1918)*, Laterza, Roma – Bari, 1994, *Medicina e sanită în Italia nel Ventesimo secolo (1918 – 1945)*, Laterza, Roma – Bari, 1989, *Storia della medicina e della sanită nell'Italia contemporanea (1945 – 1993)*, Laterza, Roma – Bari, 1994.

SERGIO GIVONE (1944) este profesor de estetică la Universitatea din Florenţa. Dintre lucrările sale amintim *Dostoievskij e la filosofia*, Laterza, Roma – Bari, 1984, *Storia dell'estetica*, Laterza, Roma – Bari, 1994, *La questione romantica*, Laterza, Roma – Bari, 1992, *Storia del nulla*, Laterza, Roma – Bari, 1995.

HEINZ-GERHARD HAUPT (Göttingen, 1943) predă la Martin-Luther-universităt din Halle-Wittenberg. A publicat lucrarea *Storia sociale della Francia dai 1789 a oggi*, Laterza, Roma – Bari, 1991; este coordonatorul lucrării *Luoghi quotidiani nella storia d'Europa*, Laterza, Roma – Bari, 1993.

STEPHANE MICHAUD predă literatură generală şi comparată la Universitatea Paris III – Sorbonne Nouvelle. A publicat, printre altele, *Muse et Madone. Visages de la femme de la Révolution française aux apparitions de Lourdes*, Paris, 1985; este autorul unui eseu publicat în volumul IV al lucrării *Storia delle donne în Occidente*

(coordonată de Georges Duby şi Michelle Perrot), Laterza, Roma – Bari, 1993.

SIDNEY POLLAED (1925) este profesor emerit de istoria economiei la Universitatea din Bielefeld. Dintre operele sale traduse în italiană amintim la *conquista pacifica*. *L'industrializzazione în Europa dal 1760 al 1970*, Bologna, 1989, şi II *sogno di David Owen*: *mito e realtà*. *Le origini della cooperazione în Gran Bretagna*, Roma, 1992.

FABIENNE REBOUL-SCHERRER (Paris, 1956) şi-a urmat studiile sub îndrumarea lui François Furet şi a Monei Ozouf. A publicat, printre altele, *La vie quotidienne des premiers instituteurs, 1833 – 1882*, Paris, 1989; *L'étrange rentrée de 1843*, Paris, 1993.

Prefaţă

Există, cu certitudine, o „lume" romantică, recunoştea Luc Ferry, în *Homo Aestheticus*. O lume coerentă, cu o ideologie, o metafizică, un sistem de gândire instituţionalizată şi cu strategii de acţiune specifice fiecărui domeniu, inclusiv estetic, toate fjind recognoscibile dincolo de numeroasele contradicţii sau paradoxuri prin care această lume îşi manifestă propriul dinamism. În termeni hegelieni, propria dialectică şi devenire. Ne referim la acea lume care s-a născut după 1789, la răscruce de istorie, pentru a împărtăşi, cel puţin vreme de o jumătate de secol – între 1814 şi 1848, precizează, oarecum restrictiv, François Furet –, „principiile revoluţionare" şi, odată cu ele, „o pedagogie antidemocratică promovată de monarhiile supravieţuitoare" din întreaga Europă.

În această perioadă, în care prind contur cele două clase cofondatoare ale unei noi civilizaţii, burghezia şi muncitorimea – având fiecare aspiraţii, idealuri şi comportamente ce ţin de tradiţii aristocratice nostalgic remanente, greu de abandonat, mai ales în domeniul moralei şi al mentalităţilor, precum şi de proiecţii înfiripate din imperativele unui prezent deschis expansiunii industriale, comerciale, financiare, coloniale etc. sau din intuiţiile, adesea utopice, ale viitorului –, subiectivitatea

umană trăieşte elanul emancipării individului, parcurgând rapid drumul de la afirmarea independenţei acestuia până la proclamarea autonomiei lui, în raport cu societatea şi istoria. În opoziţie cu subiectul „metafizic” al secolelor anterioare, noua ontologie privilegiază acel om „problematic”, despre care vorbea G. Lukács în a sa *Teorie a romanului*, ca subiect nevoit să înfrunte refuzul sensului abstract de a se încorpora în imanenţa concretului şi, deopotrivă, haosul unui obiectiv parcelar, evenimenţial, fragmentat de istorie, pentru a-i conferi el însuşi un sens, prin propria-i acţiune.

Ocupând o poziţie pe cât de inconfortabilă, pe atât de darnică în „multiple situaţii posibile” (*ibid.*), susceptibile de a fi valorificate practic, dar şi imaginar, omul acestei epoci este, prin excelenţă, un om al ambivalenţei, al intervalului: oscilând „între două epoci, între două societăţi, între două civilizaţii” (*ibid.*) atunci când este perceput ca „burghez” în istorie, el se leagănă între acţiune şi visare himerică, intimitate şi universalitate, energie vitală debordantă şi pasivitate maladivă, spiritualitate şi pragmatism, ironie şi dolorism, în fine, între farmecul relativului fugar şi nostalgia eternului imuabil, atunci când se lasă captat simbolic, *în figuris*, ca René, Adolphe, Obermann, Octave, Joseph Delorme, Dominique… sau ca atâtea alte voci lirice deliberat identificate cu un ipotetic, dar „fratern” şi „ipocrit” – tocmai pentru că este real – cititor, după celebra spusă a lui Baudelaire.

Cercetarea literară s-a aplecat, cu predilecţie, asupra fenomenologiei conştiinţei romantice, postulată, în primul rând, de viziunea sa „antropocosmomorfică” (Georges Gusdorf, *L’Homme romantique*) despre lume şi om, pe care l-a situat în centrul universului, în ipostaza lui creatoare, de artist, sau – după cum spune Fichte – ca „eu absolut” identificat, în esenţă, „actul creator”. Reamintim că, în cultura română, observaţia a fost făcută de Lucian Blaga, în 1926, în studiul „Despre romantism”, din *Feţele unui*

veac. Fiind artist „acela care-şi are centrul în el însuşi” (Fr. Schlegel), romanticul se caută, mai înainte de orice, pe sine, descinde în abisurile interioare ale subiectivităţii, se autoanalizează, într-o înfrigurată căutare a propriei densităţi. Expansiunea eului romantic se sublimează în „reveria poetică”, ale cărei ritmuri fluid lirice îl poartă, inevitabil, spre obârşii: cele personale şi cele colective, pe tărâmuri de reconciliere a mitului individual cu miturile umanităţii, cărora le împrumută forme flexionare moderne.

Din acest punct de vedere, s-a afirmat, pe bună dreptate, că însingurarea sufletului romantic reprezintă numai un moment, trăit din nevoia de „tăcere sfântă” (Vigny), de reculegere indispensabilă reflecţiei şi creaţiei. Fără a fi exclusiv narcisică, solitudinea se vrea, fundamental, în serviciul unei comunicări esenţializate cu semenii. Ea dă seama, o dată în plus, de plasticitatea unui psihic retras în sine pentru a decanta influxurile lumii, către care şi-a deschis porţile larg, uneori nebuneşte, până la limitele pierderii de sine, şi căreia îi dăruieşte, în final, mesajul său, oricât ar fi el de teatralizat.

În subtext, conştiinţa romantică îşi reafirmă astfel solidaritatea cu ambianţa epistemică generală a epocii, dominată de trei discursuri-pilot: ştiinţele economice, biologia şi ştiinţele limbajului, a căror dinamică, analizată de Michel Foucault în *Les Mots et les choses*, reflectă fascinaţia unanimă a spiritelor vremii faţă de originile vieţii, ale producţiei de valori materiale şi ale culturii, precum şi faţă de mecanismele funcţionale ale evoluţiei lor. Prin retorica antitezei, dialectizând unitatea şi diversitatea, unicul şi multiplul etc, se exprimă analogic, de o parte şi de cealaltă, aceeaşi aspiraţie spre *totalitate*, conceptul-cheie prin care conştiinţa romantică atinge şi depăşeşte propriile-i limite, înserându-se într-o istorie a libertăţii.

Corelativ, face acest lucru şi pe calea instaurării unei originale viziuni „etice” (Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonte*) asupra lumii, în interiorul căreia se declină problematicile *răului* şi ale *puterii*, în versiuni mitologice

grăitoare pentru contemporani, dar şi pentru urmaşi, căci uneori acestea vorbesc despre adevăruri încă actuale. Aşa se întâmplă cu mitul sufletului surghiunit, cu cel al divinităţii nedrepte, cel al regelui, al lui Prometeu ş.a., cărora li se pot alătura figurile utopicilor, avataruri moderne ale lui Faust (H. Peyre, *Qu'est-ce que le romantisme*?), revoluţionarii îndrumaţi de Libertate, în celebra pictură a lui Eugène Delacroix, în fond, ale tuturor acelora care, precum Poetul, îşi pun viaţa sub semnul „Îngerului Libertate" (V. Hugo, „Stella", în *Les Chatiments*) şi al Progresului, „proces necesar şi înaintare voită spre mai bine" (P. Benichou, *Le Temps des prophetes. Doctrines de l'âge romantique*), indiferent de zările către care privesc

atunci când se angajează să le dea un conţinut concret. Căci discursul romantic asumă, într-un mod specific, funcţiile gnoseologică, etică, metafizică ale comunicării, imprimându-le o dimensiune mesianică, didactică, altruist jertfelnică.

Dar înclinaţia definitorie spre sublimare şi elanul idealizării ce poartă, incontestabil, conştiinţa romantică spre culmile fiinţei sunt indisociabile de trăirea lor imediată, bogat nuanţată, pe planul experienţei concrete. Pe acest teritoriu, ele însufleţesc comunităţile, sub stindardul aceloraşi mentalităţi, iar purtătorii de cuvânt semnificativi ai „stilului" epocii, investiţi cu statutul de roluri sociale, pot fi, alături de Poet şi împărtăşindu-i spiritul, preotul, medicul, intelectualul, învăţătorul, revoluţionarul, aşa cum reiese pentru prima dată, în mod explicit, din studiile reunite în această carte.

Sub patronajul istoric lui François Furet, reputat specialist în analiza fenomenelor Revoluţiei de la 1789, care semnează prefaţa prezentului volum, cercetările propuse de Gerhard Haupt, Fabienne Reboul, Giorgio Cosmacini, Philippe Boutry, Sergio Givone, Bronisław Baczko, Sidney Pollard şi Stéphane Michaud se afiliază, metodologic, investigaţiilor ştiinţifice din domeniul istoriei

şi sociologiei, în dorinţa de a restitui acel back-ground al continuităţii unei epoci, din care se alimentează şi ţâşnesc evenimentele.

Lipsesc din acest peisaj studii despre moravuri, despre comportamente nu numai morale, ci şi fiziologice, să spunem, ştiut fiind că pentru gândirea romantică fizicul şi moralul se determină reciproc şi că există, în epocă, o adevărată modă care privilegiază valoarea, albeaţa marmoreană a tegumentelor, accentuată de strălucirea ochilor, de preferinţă negri şi melancolici, slăbiciunea, de cele mai multe ori simptom al bolilor pulmonare, pe lângă alte preferinţe, inclusiv vestimentare, prinse în jocul libertăţii şi al constrângerilor convenţionale. Desigur, o istorie a mentalităţilor în epoca romantică rămâne, teoretic, un deziderat, o speranţă de sinteză care să completeze demersurile punctuale realizate până în prezent. Aceasta nu diminuează însă cu nimic valoarea lor, ba dimpotrivă, deoarece savoarea şi densitatea informaţiei, coroborate cu perspectiva generală asupra perioadei discutate, sporesc, indubitabil, atractivitatea lecturii.

În remarcabilul studiu consacrat *Femeii*, de Stéphane Michaud, cititorul descoperă cu interes multiplele roluri sociale pe care femeia romantică le joacă pe scena istoriei, în pofida restricţiilor juridice prin care i se impune statutul de fiinţă „iremediabil absentă”, fiind veşnic ţinută sub tutelă, dependentă, în ciuda frivolităţii sau a vanităţii sub care se ascunde deseori şi departe de imaginile stereotipe, reducţioniste, ce i-au. fost făurite, uneori, cu mijloace literare. De exemplu, în romanul popular, unde clişeele perpetuează o imagine polarizată: „femeia cinstită, victimă a persecuţiilor” *vs*„Femeia perfidă”, sursă a „tuturor relelor şi scandalurilor”. Sau în poezia idealizantă, unde, „dus până la cea mai înaltă expresie, cultul femeii se încarcă de dispreţ”, semnând „înăbuşirea unei libertăţi”.

Realitatea arată că femeia romantică, asemenea unui „seismograf deosebit de sensibil, „înregistrează până şi cele mai slabe mişcări ale crizei romantice. […] Ea determină un mod sexuat de a fi în lume. împărtăşeşte contradicţiile vremii, fiind capabilă să cauţioneze vechea epocă sau, dimpotrivă, să proiecteze o nouă perspectivă asupra evenimentelor, deopotrivă pragmatică şi utopică”. Prin imaginaţia şi gustul fericirii, colorate de o iremediabilă melancolie, dar cu simţul cotidianului, femeia „inventează”, devine actriţă pe scena politicului, a moralei, religiei, literaturii, exercitându-şi libertatea cu o pregnanţă din ce în ce mai evidentă. Olympe de Gouges, doamna Roland, Theroigne de Mericourt, Claire Lacombe, Pauline Leon, în vremea Revoluţiei de la 1789, în Franţa, femeile republicane de la Mainz, în Germania, sau de la Neapole, în Italia, precum Caroline Bohmer, Eleonora de Fonseca Pimentel sau englezoaica Mary Wollstonecraft ş.a., alcătuiseră o galerie-model a femeilor-cetăţean, care se va resuscita în memoria descendentelor lor, în preajma anului 1848, deşi acestora acţiunea politică le va fi refuzată cu obstinaţie. Cu paşi mărunţi, discret, dar eroic, pe eşafod, în cluburi, pe baricade, în presă, în exil sau prin saloane, condiţia feminină desfăşoară, în timpul Revoluţiei, apoi al Romantismului, o considerabilă energie în vederea emancipării sale. Figuri de seamă, precum Dorothea Schlegel, Rahel Varnhagen, doamna de Staël, apoi Flora Tristan, George Sand, Marceline De zbor des-Valmore etc, intră în memoria colectivă ca simboluri ale unor situaţii sociale, în care iniţiativa feminină a încercat să se exprime liber, pe toate planurile, dar mai ales pe cel moral. Căci femeia rămâne modelatorul unei familii nucleare puternice, având drept suport afecţiunea, grija pentru copii, sentimentul religios. Toate acestea îl îndreptăţesc pe Stéphane Michaud când spune: „De acum înainte, istoria se scrie şi la feminin”, iar pe cititorii de azi să constate, încă o dată, cât de labile sunt frontierele şi periodizările temporale, cât de contemporane ne sunt unele aspiraţii romantice referitoare la condiţia feminină.

La o concluzie asemănătoare, pe lângă multe altele, suntem invitaţi şi în urma lecturii celorlalte studii ce recompun un posibil „inventar de epocă” (Fr. Furet), prezentând „personaje ce permit conturarea spiritului epocii” şi care „au fost alese mai puţin pentru funcţia lor socială *stricto sensu* şi mai curând pentru valorile pe care le slujesc şi le întruchipează: dascălul, apostol al învăţăturii; medicul, imagine a ştiinţei; preotul, prin care religia continuă să lupte pentru adevărul revelat împotriva ofensivei modernităţii”.

În epoca studiată, învăţătorul – ne spune Fabienne Reboul – cunoaşte o perioadă de ameliorare a condiţiei sale, care coincide cu „sacralizarea scriitorului”, conform celebrei analize a lui P. Benichou. Se poate adăuga aici şi dezvoltarea fără precedent a presei, odată cu democratizarea ei, fapt de natură a stimula nu numai alfabetizarea, ci şi, de la un anumit nivel, însăşi profesia de scriitor. Format sub aripa Bisericii, multă vreme subordonat ei, învăţătorul este chemat să dea viaţă unor ţeluri importante: „de alfabetizare, desigur, însă şi de moralizare, de realizare a coeziunii naţionale şi de menţinere a ordinii sociale”, valabile oriunde şi-ar exercita profesia, căci vocabularul devine internaţional, iar proiectele, presupunând deja călătorii de studii în alte ţări, se dovedesc similare în Franţa, Prusia, Italia, Olanda, Europa de Nord sau de Răsărit.

Viaţa institutorului – termen adoptat de legea din decembrie 1792, în Franţa revoluţionară – se scurge sub semnul unui paradox: sărăcie materială, pe de o parte, şi nobleţe a misiunii, recunoscută public de autorităţi, pe de altă parte. Valoarea lui este aceea a unui vehiculator de norme sociale, el trebuind să se detaşeze, oarecum, de propriul destin pentru a se dărui, cu generozitate, idealurilor naţionale, prin „guvernarea minţilor” (Guizot). În Franţa, în Prusia, în Ţările Române, pretutindeni în Europa, asistăm la o „suprainvestire ideologică a şcolii”, ceea ce reprezintă o premisă atât pentru perfecţionarea pedagogiei, cât şi, mai ales, pentru o mobilizare înflăcărată

a învăţământului la formarea unei conştiinţe naţionale şi democratice.

Provenit din rândurile populaţiei sărace, cel mai adesea, modest instruit el însuşi, exercitând o influenţă notabilă asupra concetăţenilor săi, institutorul romantic îmbracă, în culorile republicane ale anului 1848, aspectul de suport real al unei imagini simbolice: aceea a „«intelectualului» sărac şi revoltat, sortit unei frumoase cariere". Dar până atunci, el rămâne, în mod fundamental, un dispensator de cunoaştere şi de civism.

Unificatoare se vrea, în esenţă, şi religia romantică, atât de diferită de catolicismul sau de protestantismul tradiţional din Europa Occidentală, în raport cu care constituie o „erezie", după cum remarca P. Benichou, date fiind noile sale atribute: „naturală, spiritualizată, estetizată, istoricizată" (*Le Temps des prophetes*). *O* dovedeşte preotul romantic al secolului al XIX-lea, aflat la convergenţa a doua filiaţii: „eclezială" şi „istorică" (Ph. Boutry), şi al cărui chip ne apare în opera lui Balzac.

În primul rând, personajul preotului i se dezvăluie autorului ca un novator în domeniul „reprezentărilor colective": cu o siluetă subţire şi ochi arzători, luminaţi de credinţă şi speranţă, el este o fiinţă de excepţie. Actor şi spectator în lupta dintre gesturile cotidiene mărunte şi măreţia misiunii providenţiale cu care se* simte investit, el se pune, cu voinţă militantă, în slujba semenilor şi a „viitorului". Ph. Boutry observă: „... Preoţii balzacieni sunt nişte voluntari: ei nu îndeplinesc o funcţie, ei îmbrăţişează o cauză. [...] Vocaţia lor s-a strămutat în misiune". Pentru că, în viziunea romanticului care a fost, în bună măsură, Balzac, preoţii se dedică ameliorării condiţiilor de viaţă ale năpăstuiţilor, făcând operă de utilitate socială la sate, unde speră, fără iluzii deşarte, să întreţină acea stare politică de „obedienţă pasivă a maselor în cadrul statului" (*Le Médecin de campagne*), pentru a preveni marile cataclisme ce se anunţă la orizont, între vechi şi nou, preotul balzacian îşi dovedeşte romantismul prin „vocaţia sa individuală, dramatizată şi căpătând valenţe eroice, într-

o lume devenită ostilă" (Ph. Boutry).

La capătul unui demers exacerbat eretic faţă de filosofia Luminilor, în Franţa, conştiinţa romantică ajunge la „reinventarea" „creştinătăţii", în sensul de societate creştină, invocând drept criteriu suprem al adevărului „raţiunea istorică", identificată cu o tradiţie regăsită peste secole, indiferent

dacă aceasta trimite la dreptul familiilor (Louis de Bonald), la autoritatea providenţială a papilor (Joseph de Maistre) sau la simţul comun al popoarelor (F. de Lamennais). În celelalte ţări europene, atitudinea tradiţionalistă se exprimă mai puţin vehement decât în Franţa, unde se formulează exigenţa „conservării integrale a tezaurului de credinţă (*depo-situm fidel*), ca şi a unei *vizibilităţi* a cultului şi a instituţiei ecleziale" (Ph. Boutry), în toate domeniile: arhitectural, sacramental, liturgic, social. Aceasta pentru că, spunea Lamennais, „cultul este acţiune", iar „Biserica sau mulţimea credincioşilor care practică adevărata Religie este o societate *vizibilă*" (*Essai sur l'indifference en matière de religion*). Prin intermediul argumentelor „acţiune" şi „mulţime", preotul Lamennais aderă la ideologia romantică, pe care a slujit-o cu mare elocinţă, tot aşa cum, redescoperind emoţionalul şi esteticul în religiozitatea Evului Mediu, Chateaubriand va exalta frumuseţea cathartică a catedralelor, iar Montalambert va proslăvi „libertatea generală" a religiei medievale.

Istoric, idealizant, contradictoriu, Romantismul religios, în cadrul căruia evoluează şi preotul, se deschide emotivităţii, căpătând cu timpul o dimensiune „feminizată" (Fr. Furet), dar şi poetică, prin interiorizarea noii sensibilităţi, bântuită de nelinişti şi nefericire. Ca şi poezia, religia romantică ajunge la o interpretare „apocaliptică sau escatologică, după caz" a „vremurilor rele", urmată, în planul acţiunii, de smulgerea din cotidian şi îndepărtarea de casă, de plecarea în misiuni în America, Asia, Oceania,

Africa şi dobândirea, în acest context, a unei aure sacrificiale, de martir. Nu suntem departe de fenomenologia reveriei nocturne, pe care a prezentat-o Maurice Blanchot, în *L'Espace littéraire*: elan cognitiv spre sferele necunoscutului, expansiune a eului, altruism, risc şi sacrificiu care, într-o măsură importantă, se regăsesc şi în poetica voiajului romantic, atât imaginar (Nerval), cât şi existenţial (Petrus Borel), iar, mai târziu cu câteva decenii, în marea aventură a lui Rimbaud pe pământ african.

Se ştie că preotul veghează la alinarea suferinţelor sufleteşti, iar medicul la vindecarea disfuncţiilor trupeşti. În epoca romantică, Giorgio Cosmacini descoperă că principalul instrument descriptiv al medicinei se regăseşte în „opoziţiile dintre speculaţiile metafizice şi autoevidenţele empirice", opoziţie care transformă parţial *biologia* – noua ştiinţă denumită astfel, în 1802, de Gottfried Reinholf Treviranus – într-o aplicaţie practică a unui capitol din *Naturphilosophie*, acea „metafizică neoplatonizantă", indisociabilă de concepţia „unitară şi vitalistă" asupra lumii.

Făcând inventarul diverselor doctrine medicale ale timpului (scoţianul John Brown, medicul Andreas Roschlaub din Bamberg, Adalbert Friedrich Marcus, Dietrich Georg Kieser, Johann Wilhelm Ritter, Hahnemann, Laennec, Lorenz Oken, Gali, Broussais ş.a.), autorul insistă asupra faptului că „Romantismul, în general, nu se exprima numai în sensul reductiv, general acceptat, indicând o ideologie culturală sau o atmosferă literară; el se exprima şi în sensul, mai larg şi mai profund, indicând o adevărată *Weltanschauung* inspiratoare a gândirii şi făptuirii omului în lume, prin

urmare viziunea sa asupra naturii, teoriile sale asupra vieţii, concepţiile sale asupra bolii, practicile sale de îngrijire sau de redobândire a sănătăţii".

Traversând, la rândul lor, un câmp contradictoriu, diferit solicitat de metafizica „vieţii", de ştiinţa teoretică

(idealismul german, vindecarea analogică, frenologia, magnetismul, mesmerismul, teoria contrastimulilor, anatomia clinică şi fiziologia), de practica experimentală şi de o cazuistică diversă, din care răzbate teama de moarte a bolnavilor, medicina romantică se autodescrie cel mai adesea metaforic, iar medicul ni se dezvăluie sub înfăţişarea a doua figuri simbolice: pe de o parte, marele specialist, către care se îndreaptă stima şi recunoştinţa generală, dominându-şi cu autoritate anturajul profesional *di* devenind, progresiv, depozitarul unei puteri recunoscute social, şi, pe de altă parte, medicul de ţară, practician modest, încurajându-şi mai mult psihologic bolnavii, dar căruia contactul direct cu lumea îi confirmă, clipă de clipă, coprezenţa vieţii şi a morţii în cotidianul existenţei, unul dintre postulatele majore ale conştiinţei şi medicinei romantice.

Documentele epocii, printre care figurează o scrisoare a lui Stendhal, din 14 aprilie 1818, referitoare la medicul italian Rasori, citată de G. Cosmacini, atestă faptul că, în cazurile cele mai strălucite, medicul este „inventator" şi, în plus, „poet şi scriitor de mare merit", ceea ce ne sugerează că, încă de la începuturile sale romantice, modernitatea a intuit ideea unui *polein* analogic între ştiinţă şi artă care, „separate la bază", trebuie „să se unească la vârf, după cum avea să spună Flaubert, dar şi Baudelaire, atunci când, vorbind despre poezia parnasiană, vedea în simbioza artei cu ştiinţa unul dintre fenomenele majore ale spiritului epocii.

Oricare ar fi poarta de intrare aleasă, lumea romantică introduce într-o ambianţă intelectuală specifică, în interiorul căreia *Arta* joacă rolul preeminent de dispensator de spiritualitate. Mai mult decât oricare alt personaj simbolic al vremii, intelectualul romantic o dovedeşte prin întregul său parcurs, considerând că „lumea trebuie să fie romantizată", pentru a prelua cuvintele preotului german Novalis, citat de Sergio Givone în studiul consacrat acestui subiect.

Postulatul estetic, asumat şi trăit până la obsesie de

toate marile spirite ale epocii romantice, implică renunţarea la descoperirea unui adevăr universal exclusiv pe calea argumentaţiei strict raţionale, în favoarea instaurării contemplaţiei şi a creaţiei drept facultăţi supreme întru exprimarea unui adevăr şi a unei cunoaşteri subiective, „în condiţiile umane” (G. Gusdorf), care, evoluând către nihilismul sfârşitului de secol, îi va Permite lui Nietzsche să proclame inexistenţa divinităţii, inexistenţa «faptelor” şi existenţa numai a „stărilor de fapte”. Coroborat cu aneantizarea nostalgică a lumii („O singură fiinţă îţi lipseşte şi totu-i vlăguit”, Lamartine, *L'Isolement*), cu aspiraţia de a-i depăşi finitudinea şi cu dorinţa de cufundare în „indeterminare” (G. Poulet, S. Givone), postulatul estetic este privilegiat de intelectualul romantic în măsura în care „arta… deschide calea către religia libertăţii”, percepută ca efect de demnitate în cadrul confruntării sinelui cu propriul neant. Melancolic sau cu o „ironie tragică”, spiritul romantic se ataşează „formelor” vieţii, năzuind să facă, pe cât posibil, din propria-i viaţă o „operă de artă” (Fr. Furet). În această perspectivă, el se întruchipează ca *estet*, ca *hoinar* (*flâneur*) şi ca *dandy*, dând consistenţă de trăire unor strategii narcisice, ale căror mecanisme S. Givone are meritul de a le pune strălucit în evidenţă.

Punerea în „fabulă” sau „romantizarea” lumii îl caracterizează şi pe istoricul romantic, dornic – precum Herder – să regăsească în „poezia sufletului”, fără de care „nu am putea… exista”, „fericirea existenţei noastre”. Poezia despre care vorbeşte Herder, pe care o omagiază G. Vico, ca şi „frumuseţea” ridicată la rangul de suprem criteriu de organizare a lumii, de către adepţii idealismului german, reuniţi în jurul unui *Sistem-programm*, ca şi vibraţia poetică a lui J. Michelet, am adăuga noi, ţâşnesc din identificarea artei cu mitologia, proiectată spre orizonturi utopice, aparţinând fie trecutului imemorial, fie viitorului. Căci istoria, văzută ca o flexibilă întrepătrundere de mituri, devine ea însăşi terenul propice de manifestare a ambivalenţei romantice, oscilând între, pe de o parte,

fascinaţia filologului pentru originile limbilor şi ale culturilor şi, pe de altă parte, proiectarea imaginară a viitorului, ambele privite de diverşi visători şi vizionari când cu optimism, când cu neîncredere şi nelinişte, dacă nu cumva, uneori, cu un surâs enigmatic. Cert este că, dincolo de exacerbările doctrinar-politice ale uneia sau alteia dintre înclinaţii, istoria romantică a contribuit la formarea şi educarea unui spirit „naţional”.

Cu toate acestea, intelectualul romantic rămâne mai ales un *melancolic*, stânjenit definitudine, însetat de infinit şi trăind „plăcerea… de a oscila nehotărât între aceşti doi poli”. Despre el mărturiseşte, cu toată splendoarea ce o defineşte în istoria culturii, întreaga literatură romantică europeană, de la Byron, Shelley, Chateaubriand, Senancour, J. Keats, Musset, la Nerval şi Leopardi, fără a-i uita pe toţi ceilalţi mari artişti, pentru care frumosul nu poate veni pe lume fără „conştiinţa durerii şi a morţii”. Înţelegem în final că „intelectualul romantic al lui Sergio Givone semnează actul de naştere al tragicului modern”, pentru a relua, încă o dată, cuvintele introductive ale lui Fr. Furet.

Dacă termenul de *intelectual* implică nu numai un fel de a gândi şi de a simţi, ci şi un fel de a acţiona, tolerant, democratic, aşa cum, se pare, l-au conceput Clemenceau şi partenerii săi de luptă, la sfârşitul secolului, în contextul desfăşurării afacerii Dreyfus, atunci, cu siguranţă, omul romantic – în postura de preot, medic, institutor, gânditor, dar mai cu seamă revoluţionar – precedă şi netezeşte drumul afirmării convingătoare, în istorie, a unui rol social care-şi va impune cu energie prezenţa în secolul XX, citit deja de unii cercetători ca „secol al intelectualilor”.

Pentru a realiza „un portret de grup al revoluţionarilor” în epoca romantică, Bronisław Baczko propune, dintru început, o definiţie operaţională: „sunt revoluţionari cei care imaginează, gândesc şi îşi organizează acţiunea politică în funcţie de un proiect de revoluţie sau, ca să ne exprimăm altfel, în funcţie de alegerea unei revoluţii ca mijloc de realizare

a proiectului politic”. Indiferent de modul în care am judeca această definiţie, recunoaştem că ea îi permite autorului să-şi ducă la capăt intenţia explicită de a insista asupra „*modernităţii* acestei figuri politice”, ca mod al unei existenţe colective, bipolarizată (pro şi contra), bazată pe comunitatea de opinii politice, voinţa de creaţie etc, aşa cum, în bună parte, i-au fost transmise de Revoluţia de la 1789, glorificată de Filippo Buonarroti, în 1829, în lucrarea *Conspiration pour l’Egalite, dite de Babeuf*, de Lamartine, în 1848, în a sa *Histoire des Girondins*, considerată de istorici un document ideologic marcant în pregătirea Revoluţiei din 1848, sau de *Mizerabilii* lui Victor Hugo, unde tonul înflăcărat romantic al poetului vizionar îi făureşte, hiperbolic, o aură religios poetică: „… Revoluţia franceză e cel mai mare pas înainte al omenirii. […] Ea a dat frâu liber tuturor necunoscutelor sociale, […] a făcut să se reverse pe pământ valuri de civilizaţie. […] Revoluţia franceză e o încoronare a omenirii”.

Observăm, în trecere, că numeroasele documente şi argumente istorice reunite de autor sunt de natură a fortifica interpretările literare privind logica internă a mişcării romantice, scandată într-o primă fază de ritmurile introspecţiei şi apoi, după 1830, de deschiderea către orizonturile gândirii umanitare şi ale acţiunii revoluţionare, logică pe care Maurice Blanchot (*La Part du feu*) a regăsit-o, simetric, în evoluţia suprarealismului, la un alt început de veac.

După eroicul model al lui ’89, omul romantic imaginează atât gloria unor destine individuale, cât şi un mesianic „progres” viitor al societăţii, tangibile prin acţiunea concretă în cadrul mişcării carbonarilor, al societăţilor secrete, al asociaţiilor de studenţi sau al unui partid revoluţionar. Ideea partidului revoluţionar datează, de altfel, din această epocă, prezentându-se ca rod al unei reflecţii trecute prin experienţa liberală, republicană, utopică şi, nu în ultimul rând, francmasonică. Chiar dacă

vizionarismul mesianic îi este aspru sancţionat de istorie, revoluţionarul romantic, „prea visător şi insuficient de pragmatic”, reuşeşte să impună totuşi, pe scena acesteia, o revendicare originală, sortită succesului: este vorba de imperativul naţional şi democratic, la ora emancipării universale a omenirii, pentru care au militat Louis Blanc, Hugo, Marx, Mazzini, Herzen, Kossuth etc.

Ne-ar fi plăcut aici, ca şi în alte capitole ale cărţii, să întâlnim referiri şi la istoria şi culturile sud-est-europene, inclusiv cele româneşti. Aceasta cu atât mai mult cu cât autorul însuşi recunoaşte existenţa în epocă a fenomenelor de „internaţionalizare” a societăţilor secrete sau de transfer al epicentrului mişcărilor revoluţionare către răsăritul Europei. Noi am fi tentaţi să lărgim sfera exemplelor, incluzând relaţiile, contactele, contribuţiile personale, prezenţa efectivă în viitoarea evenimentelor din alte ţări, aducând în discuţie figuri de frunte ale generaţiei paşoptiste din Ţările Române şi din Transilvania. Riscăm întrebarea: să se configureze oare, prin aceasta, un deziderat care să incumbe numai specialiştilor români sau sud-est-europeni, într-un moment ce aparţine istoriei, deja în mers, a integrării europene şi a dialogului dintre culturi?

Fie şi numai o asemenea întrebare ar putea constitui un indiciu al interesului şi al bogăţiei de gânduri personale pe care le poate genera, în conştiinţa cititorului, această carte incitantă, savantă şi plină de sevă, în care reînvie destine colective şi individuale, cunoscute şi mai puţin cunoscute, surprinse în contextul lor genuin, dar purtătoare ale unei modernităţi nebănuite uneori.

Reamintindu-ne definiţia dată de Baudelaire Romantismului, în *Salonul din 1846*: „Cine spune Romantism spune artă modernă – adică intimitate, spiritualitate, culoare, aspiraţie către infinit, exprimate prin toate mijloacele pe care le conţin artele”, suntem tentaţi să conchidem afirmând că în cartea de faţă regăsim

atribuţiile esenţiale ale Romantismului, aşa cum defilau ele pe scena realităţii trăite, exprimate prin toate mijloacele pe care le comportă cercetarea socio-istorică de astăzi.

Elena Brăteanu

Bucureşti, iulie 2000

Introducere

Omul romantic se naşte şi creşte odată cu societatea modernă în acei ani care despart 1814 de 1848, sfârşitul Revoluţiei franceze de reînceperea ei. Principiile de la 1789 au supravieţuit înfrângerii Franţei napoleoniene, iar spiritul lor se amestecă în mod inexorabil cu ideile şi instituţiile bătrânelor monarhii care sperau că l-au învins. Naţiunile europene sunt obiectul unei vaste campanii antidemocratice, însă situaţia lor socială nu mai e la fel de aristocratică. Vechiul Regim, pe care francezii voiseră să îl desfiinţeze aproape pretutindeni, supravieţuieşte, însă cu preţul unor compromisuri cu ideile noi şi parcă nesigur de el însuşi, împăcându-se când cu constituţionalismul, când cu egalitatea civilă, ducând aproape peste tot o luptă defensivă împotriva spiritului epocii şi a misterioasei evidenţe a necesităţii sale.

Îl putem înţelege plecând de la ceea ce marchează civilizaţia europeană a epocii cu o trăsătură aparte: dezvoltarea unei societăţi în care clasa de mijloc joacă un rol tot mai important, emancipându-se faţă de ierarhiile tradiţionale ale lumii aristocratice. Pentru a desemna această stare intermediară ce separă nobilimea de clasele populare, în epocă se folosesc fără nicio diferenţiere termenii de *clasă de mijloc* sau *burgheză*; acest spaţiu vag precizat în termeni economici a părut că primeşte o strălucită definiţie politică de la evenimentele din 1789 prin constituirea reprezentanţilor celei de-a Treia Stărr în Adunarea Naţională şi prin tot ceea ce a urmat de aici. În acest fel, Franţa a dat tonul epocii chiar şi după ce a fost învinsă.

Citatul din *Dicţionarul universal Larousse* prin care Heinz-Gerhard Haupt îşi începe studiul exprimă acest lucru foarte bine: „Numai Europa modernă a cunoscut

burghezia, şi în Europa, Franţa este singura care a cunoscut o dezvoltare desăvârşită a acestei instituţii… Germania îşi avea oraşele libere, Anglia Camera Comunelor; însă Franţa a devenit în întregime burgheză…”. Luând termenul de burghezie în accepţiunea sa instituţională şi juridică, definiţia arată foarte bine cum s-a format burghezia ca statut social în interiorul lumii aristocratice şi cum a devenit numai în Franţa, prin egalitatea civilă, un drept comun al întregii societăţi. Definiţia ne permite, de asemenea, să clarificăm caracterul mixt al epocii care ne preocupă, cea în care trăiesc generaţiile romantice. Nici aristocratică, nici burgheză, epoca

„Le Tiers Etat” (n.t.).

ţine în acelaşi timp de două principii şi de două lumi. Chiar şi în Franţa, unde aristocraţia a fost desfiinţată din punct de vedere juridic, ea păstrează încă urme importante în viaţa politică şi mondenă a ţării: realitatea ei socială se prelungeşte dincolo de cea de drept.

Este aşadar pe deplin justificat demersul lui Gerhard Haupt care arată cum burghezul Europei romantice este încă pe jumătate prins în ierarhiile tradiţionale ale societăţii organizate pe ranguri sau stări. El a crescut în această societate sau cel puţin în oraşele ei, de unde şi numele lui. Este acel locuitor al „burgurilor”, definindu-se, ca şi ele, prin privilegiile sau „libertăţile” sale şi formând elementul conducător al celei de „a Treia Stări” sau al „comunelor”. Oraşul i-a fost leagăn, însă nu l-a putut închide între zidurile lui. Burghezul posedă adesea o bucată de pământ şi o casă extra*muros* şi adaugă renta funciară la diferitele tipuri de venituri ce îi permit să trăiască fără a munci sau muncind doar puţin. Într-o societate în care trândăvia nobiliară constituie marca rangului social, el se străduieşte cel puţin să trăiască precum un nobil, dacă nu poate să desfiinţeze graniţa cutumiară care îl separă de acesta.

Dar, dacă Europa începutului de secol al XIX-lea vede perpetuându-se astfel vechea reprezentare a burghezului ca o elită citadină trăind în umbra monarhiilor şi a nobilimilor, ea prezintă şi noi întruchipări ale condiţiei burgheze. Revoluţia franceză a inventat burghezul emancipat prin intermediul politicii. Revoluţia industrială, născută în Anglia şi răspândindu-se ici şi colo pe continent, a dus la apariţia burghezului emancipat prin intermediul capitalului. Cele două imagini nu coincid: burghezul francez, care a învins aristocraţia, nu şi-a schimbat modul de viaţă, iar Balzac îl descrie ca fiind lacom de pământ, cămătar împătimit, negustor, rentier, oarecum la fel ca şi strămoşul său din Vechiul Regim. Burghezul capitalist trăieşte cel mai adesea în Anglia sau în ţările renane, chiar dacă îşi începe cariera triumfală aproape pretutindeni; reuşita lui nu are însă drept condiţie desfiinţarea societăţii organizate pe ranguri.

Adjectiv ori substantiv, cuvântul „burghez” desemnează, aşadar, o fiinţă a stării intermediare: între două epoci, între două societăţi, între două civilizaţii. Această stare comportă o multitudine de situaţii posibile pentru care Gerhard Haupt propune un inventar sistematic, bazându-se pe geografia Europei corectată de istoria ei. Cu cât înaintăm spre est, cu atât ţările europene rămân mai apropiate de Vechiul Regim aristocratic. Dar însuşi Occidentul prezintă două variante foarte diferite ale burghezului modern, după cum este studiat din punct de vedere politic sau economic. Iar statele germane, în diversitatea lor, prezintă aproape toate imaginile juridice sau sociale ale modului de a fi burghez înainte ca Marx, începând cu operele sale de tinereţe, să îl concretizeze

Într-o unică imagine oferită urii filosofilor şi muncitorilor. Burghezul a fost ţapul ispăşitor al nenorocirilor societăţii moderne chiar înainte de a-şi îmbrăca în întregime în fapte rolul istoric.

Dacă este nevoie de o dovadă suplimentară a acestei

nedesăvârşiri, este suficient să ne întoarcem către cealaltă clasă considerată constitutivă pentru societatea modernă: muncitorii. La începutul secolului al XIX-lea, termenul este necunoscut în limba engleză (*worker*). În franceză şi germană (*Arbeiter*), el nu există decât cu o accepţie restrânsă, şi nu cu sensul general pe care l-a căpătat mai târziu. Aceasta deoarece, deşi munca manuală a fost dintotdeauna diferenţiată de celelalte activităţi, nu a oferit încă prilejul definirii unei imense clase umane printr-o situaţie socială asemănătoare. Contribuţia lui Sidney Pollard reprezintă o contrapondere excelentă la cea a lui Gerhard Haupt prin faptul că prima realizează în cititorul ei social ceea ce a realizat cea de-a doua în ceea ce-i priveşte pe burghezi: demonstrarea diversităţii lumii muncitoreşti.

De la meşteşugarul tradiţional până la muncitorul din uzină, ce multitudine de situaţii intermediare! Sidney Pollard le reconstituie caleidoscopul fără a ignora faptul că distincţiile sale conţin o doză de arbitrar datorată suprapunerii categoriilor. El distinge meşteşugarii şi tovarăşii lor, acea lume a muncii calificate apărută în Evul Mediu şi, în mare măsură, încă organizată în bresle şi asociaţii; cei care lucrează la domiciliu, în oraş sau la ţară, şi cărora un patron le distribuie materia primă, de exemplu ţesătorii ce populează atâtea dintre satele Europei; muncitorii din fabrici şi uzine, actori ghinionişti ai noii dezvoltări industriale în care tonul este dat de Birmingham şi Manchester; în sfârşit, zilierii urbani sau rurali, vastă cohortă supusă capriciilor cererii de mână de lucru.

Ca şi burghezii, lucrătorii manuali ai acestei epoci formează grupuri foarte diferite nu numai prin genul de îndeletnicire căreia i se consacră, ci şi prin locul pe care îl ocupă în producţia de bunuri şi prin situaţia socială de care se bucură; ceea ce înseamnă că ei se situează şi pe o scară a timpului, în momentul în care meşteşugarul din Evul Mediu încă mai există, iar proletarul modern deja s-a născut. Cel dintâi rămâne acel aristocrat al îndemânării, acel păstrător al secretelor meseriei, ale cărui bresle

alcătuiesc baza populariii oraşelor. Ca membru al unui corp oligarhic în care accesul nu se face decât în urma unei probe de măiestrie*, meşteşugarul e, în felul lui, un privilegiat. Fără să se grăbească, el fabrică de veacuri acele monumente şi obiecte admirabile ce caracterizează încă stilul de viaţă european. Cei câţiva tovarăşi de care se înconjoară pot deveni, cu puţin noroc, maeştri-artizani. Chiar şi cei care nu vor ajunge acolo sunt supuşi unei ucenicii îndelungate ce

„În afara zidurilor cetăţii" (n.t.).

* în original, *chef d'oeuvre* – lucrare dificilă prin care un meşteşugar îşi dovedea priceperea, fără de care nu putea fi admis ca membru al unei bresle (n.t.).

le oferă la angajare un monopol sau un avantaj în interiorul fiecărei bresle. Iar diferitele bresle de calfe îi primesc în cadrul lor pe aceşti lucrători ambulanţi sau sedentari. Pe scurt, baza Europei muncitoare se află încă la adăpost de marea dezordine socială ce însoţeşte industrializarea şi formarea de vaste mase proletare. Nu ea este cea mai dezavantajată. Chiar dacă nu poate evita riscurile conjuncturii economice şi crizele cererii de mână de lucru, cel puţin nu cunoaşte înstrăinarea datorată maşinii şi exploatarea femeilor şi a copiilor.

Cu toate acestea, ideea socialistă nu a aşteptat sfârşitul Vechiului Regim industrial pentru a-şi face apariţia în istorie. Începând cu sfârşitul secolului al XVIII-lea, ea a constituit – prin Babeuf – un fel de remuşcare a stângii revoluţionare franceze de a fi contribuit la înfrângerea lui Robespierre. În aceeaşi epocă, ea a pătruns şi în radicalismul englez; trăsături specific muncitoreşti se vor combina cu revendicarea sufragiului universal în cadrul chartismului, iar mişcarea cooperatistă îşi va găsi cel dintâi doctrinar în Owen. În statele germane iau naştere în aceeaşi epocă societăţi secrete proto-comuniste ca *Liga celor Drepţi* a lui Weitling, iar tânărul Marx va vedea în revolta ţesătorilor silezieni din 1845 un semn

anunţând o nouă fază a istoriei umanităţii. În sfârşit, Franţa Monarhiei din Iulie nu rămâne nici ea mai prejos, tărâm tradiţional al înmulţirii ideilor şi doctrinelor socialiste, fie că acestea se situează în continuarea iacobinismului, ca în cazul lui Louis Blanc, fie că, dimpotrivă, încearcă să rupă, în numele autonomiei socialului, cu centralizarea politică, aşa cum face Proudhon.

Revoluţiile de la 1848 arată în măsuri diferite, însă în întreaga Europă continentală, că exemplului de la 1789 i se alătură de acum înainte un întreg cortegiu de suprasolicitări sociale sau revendicări socialiste, între care faimosul *Manifest comunist* al lui Marx şi Engels rămâne ca un simbol pentru istorie. În Franţa, lucrătorii Parisului vor avea chiar zilele „lor", ce-i drept tragice, în iunie 1848. Ca şi cum, încă înainte de a exista ca realitate socială omogenă, clasa muncitoare avea deja o reprezentare despre sine, precum şi motivele pentru a acţiona.

Moravurile alcătuiesc temelia cea mai veche a acestei societăţi aflate la jumătatea distanţei dintre vechi şi nou, întrucât ele sunt cele care supravieţuiesc cel mai mult schimbărilor de peisaj social. Studierea lor a fost în mod intenţionat evitată în această carte consacrată unei perioade relativ scurte din istoria europeană. Totuşi, ne putem face o imagine despre ele prin intermediul capitolului consacrat femeii, căci nimic nu. aruncă o lumină mai adevărată asupra moravurilor decât raporturile dintre sexe şi rolurile sociale ce le revin femeilor, în privinţa acestei probleme, să urmărim savantul studiu al lui Stéphane Michaud.

La început, Revoluţia franceză a părut să schimbe total condiţia femeii, ca şi restul lucrurilor. În primul rând, prin participarea femeilor, mobilizate ca întotdeauna de problema hranei, însă integrate unei

lupte mai vaste şi chiar universale: fără ele, zilele revoluţionare din 5 şi 6 octombrie 1789 nu ar fi consacrat

triumful poporului din Paris asupra regelui, de acum înainte aproape prizonier în propria-i capitală, însă acest triumf nu ar însemna nimic dacă nu s-ar înscrie la rândul său în ambiţia de a elibera omenirea de sub fatalităţile trecutului, pentru a le reda drepturile tuturor indivizilor. Promisiune repede dezminţită de organizarea dreptului de vot, de la care doar o mică parte dintre bărbaţi – şi anume cei mai săraci – sunt excluşi şi la care femeile nu sunt şi nu vor fi primite nici măcar în 1792. Totuşi, de aici nu trebuie să deducem, cum se face prea adesea, o mistificare a drepturilor. Simplul fapt al afirmării lor solemne este suficient pentru a modifica economia psihică a indivizilor. Pe de o parte, el animă o revendicare specific feministă de tipul celei aparţinând lui Condorcet sau doamnei Roland. Pe de altă parte, permite o reorganizare a legii civile, reorganizare plină de transformări viitoare sau în curs la nivelul mentalităţilor: văzută din această perspectivă, legea din 20 septembrie 1792 privind divorţul şi laicizarea căsătoriei constituie o cotitură decisivă, făcând ca asocierea bărbatului şi a femeii în vederea formării unei familii să se sprijine doar pe libera lor consimţire.

Epoca romantică se deschide astfel unor noi orizonturi oferite libertăţii femeilor, promise în cadrul autonomiei individuale. Însă această libertate nu apare de nicăieri: ea a fost pregătită de societăţile monarhice şi de viaţa de curte, unde sexele erau amestecate şi al cărei farmec subtil se năştea tocmai din acest schimb permanent. Ceea ce Europa clasică numise „civilizaţie” pentru a da un nume progreselor realizate la nivelul „civilităţii” trebuie să fi influenţat mult femeile. Curentul de aer proaspăt ce străbate Europa la sfârşitul secolului al XVIII-lea îi subliniază persistenţa. La Paris, saloanele Directoratului reiau la modul burghez tradiţia aristocratică a capitalei Luminilor. Doamna de Staël nu trebuie să se mai teamă de refuzurile brutale pe care a trebuit să le îndure în tinereţe la curtea de la Versailles. De acum înainte ea se află în centrul baletului modern al politicii, finanţelor şi ideilor, caracteristic pentru lumea nouă de

care ţine libertatea de spirit şi a moravurilor.

Căutarea de sine, această obsesie a individului emancipat, nu o ocoleşte în mai mare măsură decât pe scriitorii de sex masculin: dimpotrivă, prin cărţile scrise, ea îi dă o formidabilă strălucire. Iar în Germania, de unde adu-e în Franţa neliniştea spirituală, alte femei îi dau replica, în căutarea aceleiaşi fericiri cu neputinţă de atins: Caroline Bb hmer, fiica lui Michaelis, unul dintre marii profesori ai Universităţii din Göttingen, măritată de tânără şi devenită de timpuriu văduvă, trăieşte cu entuziasm aventura Republicii din Mainz şi merge până la a avea un copil cu un ofiţer francez; se recăsătoreşte în 1796 cu August Wilhelm Schlegel, după care divorţează de el pentru a se căsători cu Schelling. Mai mult, două dintre marile figuri ale Romantismului

INTRODUCERE

german sunt evreice, urmaşe ale „asimilării" iudeo-germane întreprinse de marele Frederic: Dorothea Schlegel, fiica lui Moses Mendelsohn, filosoful evreu al Luminilor, şi Rahel Varnhagen, hotărâtă să-şi facă un nume la Berlin în ciuda originii şi sexului său. Toate elementele care, în aceste existenţe, inclusiv a doamnei de Staël, ţin de un aparent arivism maschează ceea ce este puternic şi emoţionant în ele: extraordinara energie investită în cucerirea unei noi condiţii feminine.

Aceste femei excepţionale vor avea discipoli în mişcările de avangardă din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Urmaşele lor vor putea fi remarcate îndeosebi în istoria primelor curente socialiste sau feministe; Stéphane Michaud reînvie câteva dintre cele mai ilustre figuri, în primul rând pe cea a lui George Sand. Totuşi, el prezintă şi reversul medaliei, şi anume că în Europa romantică femeia mai curând şi-a reorganizat rolul în cadrul tradiţiei decât s-a revoltat împotriva ei. Într-un anumit sens, Revoluţia franceză i-a arătat calea: generalul Bonaparte, cel care îi

confiscă mesajul, are o mentalitate patriarhală, ca şi insula în care s-a născut; el respectă familia aşezată sub autoritatea tatălui, însă sub paza mamei, stâlp al ordinii private, ea însăşi condiţie a ordinii publice. Religia, necesitate inseparabil socială şi morală, îi încoronează viziunea privind universul asupra căruia are de gând să se înstăpânească. Napoleon nu se întoarce nicidecum la ordinea organică a trecutului, ci înconjoară ordinea burgheză cu măsuri de precauţie conservatoare extrase din imemorialul mediteranean.

Femeia epocii romantice nu va subscrie la toate prejudecăţile sale de fiu al insulei Corsica, însă va întruchipa suficient de bine virtuţile familiei burgheze formate în Vechiul Regim la şcoala solidarităţii şi sub semnul aşezării în prim-plan a copiilor, mai puţin strălucitoare decât familia aristocratică, în schimb mai unită şi mai afectuoasă. Regularitatea moravurilor conjugale constituie o condiţie a acestei familii, la ea adăugându-se o dozare subtilă a înclinaţiei amoroase a indivizilor şi a alierii averilor lor. Raritatea divorţurilor este grăitoare pentru soliditatea legăturii maritale pe care eventuala infidelitate a soţului o trădează fără să o rupă. Mai puţin frecventă, lipsa de fidelitate a soţiei oferă un bogat material romanului, marele gen al epocii. Dar însăşi ideea de scandal trădează caracterul excepţional al evenimentului. Fără îndoială, niciodată familia au a fost mai puternică decât în această epocă, cunoscând încă solidaritatea mai vastă a legăturilor de rudenie, cultivând în acelaşi timp şi blândeţea sentimentelor împărtăşite între soţi şi cu progenitura. Virtutea femeilor ridică o pavăză în jurul acestui domeniu privat atât de caracteristic pentru ordinea burgheză.

Ajungem astfel şi pe terenul religiei, căreia atâţia dintre filosofii luminişti îi preziseseră şi îi doriseră dispariţia şi care constituie mai mult ca oricând fundamentul moral al epocii romantice. Ea îşi păstrează asupra sufletelor autoritatea pe care o moşteneşte din tradiţie şi cunoaşte o creştere a puterii sale în urma

experienţei Revoluţiei franceze, atât pentru că a fost persecutată, cât şi pentru că reprezintă un ciment spiritual pentru societate. Cei mai cinici dintre burghezi văd în religie un mijloc de a ţine poporul sub ascultare, iar cei mai profunzi dintre ei – o ultimă ancoră spirituală a societăţii moderne. Cei dintâi sunt însă ipocriţi, în timp ce ultimii nu regăsesc decât cu greu tainele pierdute ale credinţei. Dimpotrivă, aflată cel mai adesea la adăpost de agitaţia afacerilor şi a vieţii publice, femeia romantică rămâne depozitara prin excelenţă a sentimentului religios. Ea îl trăieşte şi îl personifică când în mod poetic şi interior, când prin apostolatul caritabil sau prin simpla căutare a fericirii virtuoase: în Anglia, după cum notează Stéphane Michaud, înfloreşte această religiozitate morală prin care femeile dau tonul unei întregi societăţi numite puţin mai târziu „victoriană”. Sub forme diferite – toate aparţinând însă trunchiului comun al creştinismului –, întreaga Europă romantică va primi valorile morale pe care le împărtăşeşte de la sentimentul religios, căruia femeile îi păstrează aprinsă flacăra în cetate, începând chiar din căminul lor.

În cadrul acestui inventar al epocii, lucrarea evoluează apoi de la general la particular, intenţionând să indice locul ocupat de câteva personaje ce permit conturarea spiritului epocii. De aceea, ele au fost alese mai puţin pentru funcţia lor socială *stricto sensu* şi mai curând pentru valorile pe care le slujesc şi le întruchipează: dascălul, apostol al învăţăturii; medicul, imagine a ştiinţei; preotul, prin care religia continuă să lupte pentru adevărul revelat împotriva ofensivei modernităţii.

Dascălul – ne reaminteşte Fabienne Reboul – există încă din Evul Mediu. Născut în umbra Bisericii, a păstrat cel mai adesea de la ea, în perioada secolelor clasice, acea trăsătură caracteristică a supunerii, atât în Europa protestantă, cât şi în cea catolică. În secolul al XVI-lea, Reforma a impus fiecărui creştin obligaţia de a citi Textele Sfinte, inaugurând prin această cerere un vast efort de convertire a populaţiei la cultura scrisă. Contrareforma a trebuit să-şi înscrie ofensiva în interiorul situaţiei create

de adversar. Ea s-a îngrijit deci să-şi înveţe credincioşii să citească şi să scrie pentru a-i înarma împotriva ispitelor Bisericilor reformate. La această cerere religioasă a unui minimum de învăţătură s-a adăugat o exigenţă de altă natură: acea parte a Europei care se deschide economiei de piaţă în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea are din ce în ce mai mult nevoie de şcoli pentru a conferi locuitorilor puterea de a răspunde unor schimburi mai numeroase şi mai complexe. Aşa se face că dascălul a devenit treptat o figură familiară în parohiile naţiunilor europene, în special în Europa de Nord-Vest şi de Nord, protestantă şi bogată. Scoţia, Anglia, Prusia, Suedia sunt ţările europene cel mai bine „instruite" – în sensul unei alfabetizări de

masă – în epocă. În Franţa rămasă catolică, partea de nord-vest – la nord de vestita linie Saint-Malo-Geneva –, cea mai bogată şi mai deschisă schimburilor, este şi cea mai instruită.

Aproape pretutindeni însă, dascălul nu este încă decât un personaj neînsemnat al satului, fără un statut anume, titular al unui contract pe termen scurt încheiat cu comunitatea supusă Bisericii şi posedând de altfel cunoştinţe foarte disparate, adesea şi foarte sumare. Diversitatea dascălilor o egalează pe cea a şcolilor, care pot să nu dispună nici măcar de o clădire sau de mobilier specializat, ca să nu mai vorbim de metode pedagogice.

Această mare dezordine şcolară tinde să scadă în prima jumătate a secolului al XIX-lea sub efectele conjugate ale cererii sociale şi ale eforturilor depuse de administraţie. Fabienne Reboul ia drept exemplu Franţa. Importată din Anglia, metoda reciprocă de învăţare a cititului şi a scrisului prinde rădăcini aici sub presiunea societăţilor filantropice, iar primul efort important de unificare a învăţământului primar este întreprins de protestantul Guizot, marele om al Monarhiei din Iulie, prin legea din 28 iunie 1833. Fiecare comună este obligată să întreţină cel puţin o şcoală, deci să salarizeze un profesor

şi să-i asigure un local şcolar, ambele finanţate din impozitele comunale, mărite în caz de nevoie printr-o subvenţie a departamentului sau a statului. Ales de notabilităţile locale, însă pe baza unei diplome, şi confirmat de Ministerul învăţământului, institutorul capătă, aşadar, o nouă demnitate. El a absolvit o şcoală normală (există câteva în fiecare departament), întruchipează accesul la cunoaştere şi îşi câştigă încetul cu încetul titlul de autoritate în sat sau în cartier. Supus în continuare Bisericii, căreia îi răspândeşte catehismul, se va elibera în curând pentru a reprezenta în faţa ei Ştiinţa şi Republica.

Exemplul Franţei nu poate fi generalizat ca atare. Însă o evoluţie asemănătoare se produce în ţările germanice şi în Anglia, unde profesia de institutor primeşte între anii 1830 şi 1840 o organizare mai sistematică şi un prestigiu de stat. În Europa continentală, Revoluţiile de la 1848 vor arăta în ce măsură fostul dascăl, acum rebotezat „institutor", şi-a transformat funcţia iniţială de pedagog facultativ într-o misiune eliberatoare; din ajutor al preotului în acţiunea de edificare morală a maselor, iată-l ajuns misionar al luptei democratice.

Celui interesat de adevărata dimensiune a atracţiei exercitate de cunoaştere asupra omului romantic i-ar fi suficient să citească articolul elaborat de Giorgio Cosmacini şi dedicat medicului. Căci, după acesta, Romantismul nu ţine doar de operele ştiinţifice şi literare, ci şi de o întreagă viziune asupra lumii (*Weltanschauung*) ce include o concepţie despre natură şi o teorie asupra vieţii, sănătăţii şi bolii. De aceea, studiul amintit cuprinde un inventar foarte amănunţit al diferitelor doctrine ce îşi dispută sufragiile marilor medici şi gusturile publicului cultivat în Europa Occidentală din primele decenii ale secolului

al XIX-lea. Între John Brown şi Laennec, Lorenz Oken şi Broussais, medicina îşi croieşte un drum propriu,

mergând de la speculaţiile asupra jocului de forţe ce acţionează în cadrul Naturii până la studiul anatomo-fiziologic experimental. Nu lipsesc nici marile entuziasme stârnite în epocă de magnetismul animal, iar mai târziu de frenologia lui Gali. Refăcând parcursul atât de complicat al acestei medicine „romantice”, Giorgio Cosmacini arată limpede cum această cunoaştere a corpului omenesc dublată de dorinţa de a-l vindeca este încă de la început împărţită între o metafizică a „vieţii”, o ştiinţă experimentală şi o practică abilitată de angoasa bolnavilor.

Tocmai acest lucru face ca neînţelegerile dintre diversele şcoli de medicină să aibă o asemenea amploare şi violenţă, diferenţiindu-se de celelalte domenii ale cunoaşterii.

Eliberat de societăţile de curte, în epoca de care ne ocupăm, marele medic devine un personaj. El domină instituţia spitalicească şi îi îngrijeşte pe cei iluştri folosindu-se de observaţiile făcute asupra celor anonimi: este începutul influenţei sale sociale care va dura până în zilele noastre. Cel care stăpâneşte însă în afara oraşelor, vizitând morţii şi îngrijind bolnavii, este medicul de ţară al lui Balzac. Înarmat cu lanţeta sa, credincios procedeului antic ce constă în a „lăsa sânge”, el aduce până şi în cele mai umile case mai curând un sprijin psihologic decât o artă de a vindeca. În felul său, medicul de ţară este şi o mărturie a epocii romantice, purtând până în inima societăţilor rurale ale Europei cel puţin aparenţa unei ştiinţe mai sigure decât tradiţia.

Cu toate acestea, spre deosebire de învăţător şi medic, depozitarul mântuirii sufletelor rămâne preotul. Desigur, nu aşa cum era pe vremea monarhiilor de drept divin. Acum este vorba de un rol pe care a trebuit să-l recucerească în urma eşecului promisiunilor făcute de filosofia Luminilor, iar dreptul de a-l exercita nu mai are legitimitatea incontestabilă de altă dată. De altfel, nici religia pe care o slujeşte nu mai este aceeaşi, cel puţin în Europa, care a trăit experienţa iacobinismului revoluţionar. Philippe Boutry arată foarte bine cum catolicismul

„revoluţionar” iese din această încercare purtând noi trăsături, o parte din ele fiind preluate de la adversarul detestat. El redevine istorie, viziune ideală a comunităţii credincioşilor sau Ev Mediu reinventat pentru a juca o festă disoluţiei sociale născute de individualismul modern, creştinism mai curând emotiv decât dogmatic şi a cărui putere de a influenţa imaginaţiile a fost exprimată pentru prima oară de Chateaubriand prin publicarea în 1802 a *Genie du christianisme*. Această trăsătură îl va caracteriza timp îndelungat şi va hrăni pasiunea antiburgheză atât de radicală a multor catolici şi a Bisericii înseşi pe întreaga durată a secolului al XIX-lea. Sursa ei se găseşte în Romantism. Feminizarea credinţei îi va furniza mai târziu un aliment suplimentar.

În Franţa, Biserica catolică a fost smulsă cu forţa din societate de către Revoluţie şi niciodată nu-şi va mai regăsi baza de altă dată. Ceea

INTRODUCERE

ce se întâmplă în Franţa prefigurează parţial ceea ce se va întâmpla în alte părţi, în Italia mergându-se până la deposedarea papei de către monarhie. Biserica Romei şi slujitorii ei sunt martirii epocii. Faptul le conferă acel aspect în acelaşi timp sacrificial şi combativ, dolorist şi radical. Lupta cu modernitatea nu cunoaşte cruţare şi nu suferă compromisuri; preotul poate fi foarte bine învins aici, pe pământ, înfrângerea îl aureolează chiar ca o rememorare a durerii, o imagine a ispăşirii şi o promisiune a răsplătirii pe lumea cealaltă. De aceea, el are un loc asigurat în repertoriul Romantismului, în lipsa unei priceperi de a şi-l păstra pe al său în marea dezordine a societăţii moderne. Preotul înfrumuseţează treptata spoliere a Bisericii cu un mister de sensibilitate şi poezie, prea slab pentru a-i putea înapoia terenul pierdut, însă îndeajuns de puternic pentru a-i reîmprospăta ataşamentul sufletelor zbuciumate sau nefericite.

Cea mai vizibilă religie a omului romantic a fost însă arta: acesta este punctul de la care pleacă reuşitul studiu al lui Sergio Givone consacrat intelectualului. Dacă ar fi să-l credem pe acest autor, intelectualul a renunţat la universalitatea adevărului în favoarea unei adevărate obsesii estetice ale cărei efecte se întind până la filosofie şi teologie. Singur în univers, eul îşi caută salvarea în crearea şi contemplarea frumosului, subiectivizare a lumii ce anunţă la început de secol nihilismul sfârşitului acestuia. Şi nu este suficient să afirmăm că intelectualul romantic nu aşază nimic mai presus de artă: el vrea să facă din însăşi viaţa sa o operă de artă. Este suficient să privim personajele cu care îşi hrăneşte imaginaţia.

Dandy-ul şi vagabondul: două variante ale autonomiei totale a individului şi două figuri îndrăgite de estetul modern. Amândoi se apără de spectacolul lumii uzând de o gândire ce îi elimină tragismul printr-o profesiune de credinţă nihilistă. Disperarea provocată de viaţă este asumată de estet printr-o afirmare de sine, iar de vagabond printr-o abandonare de sine în faţa lumii obiectuale. *Dandy*-ul se situează la mijloc: el renunţă la a se constitui în subiect responsabil, însă îşi însoţeşte finitudinea cu o privire ironică asupra lui însuşi.

Utopistul şi conservatorul: Sergio Givone vede acest cuplu de calificative ca fiind definitoriu pentru gândirea politică a scriitorilor romantici germani. Tonul este dat de Herder, în ochii căruia inteligibilitatea lumii se obţine prin descifrarea limbilor şi a culturilor ce au ca formă supremă poezia: istoria este astfel alcătuită dintr-un caleidoscop de mituri care îi exprimă raţiunea şi al căror cel mai bun interpret este arta. Viziune care poate duce – şi i-a dus – pe atâţia tineri intelectuali la a se îndrăgosti de Revoluţie la sfârşitul secolului al XVIII-lea, dar care poate în acelaşi timp să se transforme – şi s-a transformat – în contrariul ei. Căci raţiunea mitului poate fi căutată atât în utopia viitorului, cât şi într-un trecut imemorial. Nici Novalis şi nici Hölderlin nu au fost poeţi ai revoluţiei.

Oricum, intelectualul romantic nu este niciodată

disponibil timp îndelungat pentru optimismul istoric. Căci este chinuit de o ambivalenţă mai profundă decât înclinaţiile sale politice. El este omul eului său, mai curând, omul sortit distrugerii eului. Are vocaţia propriului său eu şi chiar se delectează cu plăcerile acestuia, aşa cum se vede din exemplul lui Rousseau. Şi totuşi, ideea morţii nu îl părăseşte, matrice a unei obsesii pentru fatalitate. *Le mal du siècle* se naşte din această întâlnire a subiectivismului cu finitudinea şi estetismul, ca substanţă a uneia dintre cele mai strălucite literaturi ale istoriei europene de la Byron la Keats şi de la Chateaubriand la Leopardi. Însă şi ca prevestire a nihilismului şi a acelei morţi a lui Dumnezeu, al cărei profet va fi în cele din urmă Nietzsche. Intelectualul romantic al lui Sergio Givone marchează astfel naşterea tragismului modern.

Şi atunci, de ce să mai vorbim despre revoluţie? Pentru că, afirmă Bronisław Baczko în contribuţia adusă acestui volum, Romantismul s-a născut în umbra Revoluţiei franceze, iar amintirea ei nu a încetat niciodată să obsedeze generaţiile care i-au urmat, în Franţa sau în afara Franţei. Termenul „amintire” este de altfel impropriu pentru a defini această obsesie, în măsura în care ambiţia revoluţionarilor francezi nu a rezistat niciodată cursului complex al evenimentelor: sarcina de a construi o societate echitabilă şi un om nou va trebui în continuare să fie reluată de acolo de unde au lăsat-o oamenii de la 1789, girondinii, montagnarzii sau Napoleon. Revoluţia le oferă, aşadar, tinerilor romantici care o urmează atât prilejul de a se identifica cu eroii ei, cât şi un mod de a imagina viitorul.

Revoluţia franceză nu a dat naştere decât unei lumi burgheze sau, mai rău, înfrângerea ei a readus în prim-planul istoriei monarhii şi aristocraţii: un motiv în plus pentru a-i relua interminabila lucrare, în condiţii mai grele acum decât în trecut, căci paznicii reacţiunii stau la pândă pretutindeni în Europa Congresului de la Viena. De aici carbonarismul, societăţile secrete şi organizaţiile studenţeşti: un întreg evantai de reţele de activităţi, de la liberali până la republicani sau socialişti, care alcătuiesc

faţa ascunsă şi militantă a Romantismului politic, se întinde între Sankt Petersburg şi Paris.

După eşecul carbonarismului, Revoluţiile de la 1830, în frunte cu cea din Paris, dau o nouă orientare tuturor acestor mişcări. Democraţia avansează în Europa prin intermediul revendicărilor naţionale şi înscriindu-se în acelaşi timp în universalismul umanist moştenit de la 1789. Nu există alt exemplu mai bun decât Mazzini, fondator în 1831 al *Micii Italii*, pentru o Italie independentă şi republicană, iar, în 1839, al *Tinerei Europe*, formată din proscrişii polonezi, nemţi, elveţieni, greci, italieni şi destinată să strângă într-o contra-Sfântă Alianţă toate popoarele oprimate. Aşa ia naştere în această epocă ideea partidului revoluţionar, urmând modelul lojilor masonice, secret, ritualizat şi

oligarhic ca şi ele, însă orientat înspre acţiunea subversivă, după modelul celulelor organizate de Babeuf în 1796.

Dar revoluţia, aşa cum o înţeleg romanticii, nu răspunde niciodată speranţelor pe care le-a mobilizat. Latura ei mesianică se împiedică de cea istorică. Utopia omului nou nu supravieţuieşte multă vreme insurecţiei victorioase a poporului, cum o arată încă o dată Revoluţiile de la 1848. Cu toate acestea, ideea revoluţionară nu dispare. Ea continuă să trăiască precum o regină în exil, hotărâtă să denunţe trădările cărora le-a căzut victimă şi pe uzurpatorii care s-au servit de ea pentru a o învinge mai uşor. La Londra, Guernesey sau Geneva, Hugo, Louis Blanc, Marx, Kossuth, Mazzini, Herzen şi atâţia alţii alcătuiesc în jurul ei cortegiul scriitorilor rămaşi credincioşi, fiecare în felul său, mesajului de emancipare universală a umanităţii. Dacă 1848 a însemnat intrarea violentă a Romantismului în politică, prin ei 1848 supravieţuieşte înfrângerii, ca şi cum Revoluţia şi-ar fi găsit tocmai în eşec marea ei putere de a rezista în nefericire şi în artă.

François Furet
BURGHEZUL
Heinz-Gerhard Haupt

„L'Europe moderne a seule connu la bourgeoisie, et en Europe, c'est la France qui a eu le plus complet developpement de cette institution… L'Allemagne a eu ses villes libres, PAngleterre să chambre des communes; mais la France entiere est devenite bourgeoise et tiers etat". *

Această comparaţie pe care o făcea publicistul Pierre Larousse pe la 1870 în al său *Dictionnaire universel* se referă nu numai la diferitele căi de dezvoltare şi forme de apariţie a burgheziei din Europa Occidentală, ci şi la o cale specifică ce a dus la formarea exclusiv europeană a modurilor de viaţă şi a valorilor burgheze, în pragul modernităţii şi la începutul secolului al XIX-lea. Această caracterizare semnalează tendinţe absolut reale existente în fiecare ţară în parte. În cazul Germaniei se insistă în mod repetat asupra originii burgheziei în rândul celei citadine, persistenţa structurilor acesteia din urmă până târziu în secolul al XIX-lea fiind nu numai demonstrată de Mark Walker pentru acele *home towns* din sudul Germaniei, ci dovedită şi pentru alte oraşe de echipa de cercetare din Frankfurt, condusă de Lothar Gali. În Anglia – putem adăuga –, concentrarea factorilor de decizie în Parlament a deschis într-adevăr în calea burgheziei engleze, odată cu guvernarea locală dinamică şi totodată foarte influentă, domenii de acţiune care nu existau încă în celelalte societăţi europene de la 1800. În cele din urmă, Franţa a cunoscut în 1789 emanciparea politică a burgheziei, fără ca aceasta să fi fost deja în stare, ce-i drept, să domine societatea franceză şi să reorganizeze viaţa economică la modul capitalist.

Deşi astfel Pierre Larousse evidenţiază clar anumite particularităţi naţionale, comparaţia lui nu corespunde întru totul pluralităţii modurilor de existenţă a burgheziei. Remarca din *Dictionnaire* trebuie considerată mai degrabă ca fiind un anumit punct de vedere asupra realităţii, şi nu o analiză atotcuprinzătoare a acesteia. Larousse, care şi-a

scris o mare parte din articolul dicţionarului între 1863 şi 1876, făcea parte, ca „puissant vulgarisateur de la Science et de la Vertu” **, dintre acei intelectuali care au contribuit în mod esenţial la răspândirea concepţiei sociale şi istorice republicane în Franţa celei de-a doua

„Numai Europa modernă a cunoscut burghezia şi, în Europa, Franţa este singura ţară care a cunoscut o dezvoltare cu totul desăvârşită a acestei instituţii… Germania îşi avea oraşele libere, Anglia, Camera Comunelor; însă Franţa a devenit în întregime burgheză şi de starea a treia” (n.t.). „Mare vulgarizator al Ştiinţei şi Virtuţii” (n.t.).

jumătăţi a secolului. În ideile pe care le accentuează în comparaţia sa privitoare la burghezia europeană, se făcea puternic simţită această poziţie fundamentală. Critica pe care el o aducea Vechiului Regim şi aristocraţiei, precum şi condescendenţa pe care o manifesta faţă de culturile din afara Europei stau mărturie a acestui mod de a privi lucrurile. Preţuirea fără margini arătată faţă de burghezie şi faţă de rolul ei istoric nu putea să se ivească decât în Europa Occidentală. Această metodă comparativă i-a folosit îndeosebi la proslăvirea calităţilor Franţei şi a rolului de frunte jucat de burghezia franceză. Prin urmare, comparându-le pe acestea cu succesele burgheziei germane şi engleze, realizările emancipării burgheze odată cu Revoluţia franceză îl făceau să i se pară cu atât mai demn de admiraţie acest „peuple qui se distingue de tous les autres par l’universalite de son genie et par la merveilleuse variete de ses aptitudes”.

Aceste definiţii contemporane şi încercări de explicare nu trebuie totuşi lăsate deoparte sub pretextul că ar fi neînsemnate. Dovedind multă influenţă, ele şi-au pus într-o anumită măsură amprenta asupra modului de percepere a realităţii, structurându-l prin preluarea selectivă a unor anumite aspecte. Observarea modelului contemporan de interpretare constituie, aşadar, prima cale

de acces către determinarea diversităţii şi diferenţierii în cadrul existenţei burgheze între 1780 şi 1850. Trebuie deci să ne întrebăm mai întâi care erau şi în ce constau noţiunile ce îi deosebeau pe burghezi de celelalte pături sociale şi îi făceau susţinătorii societăţii burgheze. Nu surprindem, desigur, astfel decât un aspect al realităţii. În prezentarea coexistenţei şi în stabilirea ponderii diferitelor tipuri de burghezi, trebuie să arătăm dacă în prima jumătate a secolului al XIX-lea se formase deja o burghezie omogenă din punct de vedere structural. În încheiere, e necesar să urmărim elementele de legătură dintre diferitele părţi ale burgheziei şi să ne întrebăm dacă diferiţii membri ai acesteia au luat parte în majoritate la construirea unei societăţi burgheze, prin înlăturarea structurilor de castă, sau dacă ei căutau mai curând un acord cu structurile tradiţionale.

Observaţiile următoare se referă cu precădere la faza de tranziţie de la structurile de castă la cele burgheze moderne, în cadrul cărora trebuie situat Romantismul ca fenomen al istoriei spirituale. Respectivele observaţii încearcă, plecând de la un caz naţional, să facă referiri şi – acolo unde este posibil – comparaţii privind alte evoluţii naţionale. Această intenţie se izbeşte nu numai de dificultatea provenită din aceea că imaginea despre burghezie în epoca respectivă este diferită în perspectiva fiecărei istoriografii naţionale, ci şi de problema vizând diferitele istoriografii naţionale ce pornesc de la anumite caracteristici

„Popor care se distinge de toate celelalte prin universalitatea geniului său şi prin minunata varietate a aptitudinilor sale” (n.t.).

esenţiale de definiţie şi conţinut, pe care le putem privi apoi cu uşurinţă ca fiind diferenţe în planul realităţii sociale. Atenţia deosebită acordată burgheziei citadine în Germania trebuie oare pusă pe seama faptului că structurile legale şi privilegiile de care se bucura oraşul

erau mai puternice în diferitele teritorii germane din secolul al XVIII-lea decât în alte ţări europene? Sau această teză constituie mai degrabă consecinţa unei privilegieri a variabilelor explicative politico-legale, privilegiere care, la rândul ei, trebuie dedusă din istoria istoriografiei germane? Pe de altă parte, puternica legătură, deseori amintită, care se stabileşte începând cu veacul al XVIII-lea între burghezii francezi şi proprietatea funciară trebuie înţeleasă ca o particularitate sau mai curând ca o expresie a factorilor socioeconomici care influenţează istoriografia franceză? Studiul burgheziei, slab dezvoltat, trimite la paradigme ale ştiinţei istorice italiene sau îşi are originea în dificultatea cu care se constituie structurile burgheze şi formele de socializare în Italia secolului al XIX-lea?

La nivelul rezultatelor sunt înscrise, după cum putem observa, condiţiile specifice în care a fost conceput obiectul studiului istoric: „burghezia”. Istoria burgheziei ar putea fi scrisă sub forma unei comparaţii între modurile de enunţare a problemelor şi modelele explicative care domină în fiecare societate şi arie culturală în parte, la un moment dat. În istoriografia republicană federală, interesul pentru studiul burgheziei a fost determinat în mare măsură, fără îndoială, de dezbaterea asupra tezei căii specifice [*Sonderwegsthese*]. Căutându-se un răspuns la întrebarea ce caracteristici structurale de lungă durată ale societăţii germane sunt responsabile de succesul partidului naţional-socialist, s-a ajuns să se vorbească, odată cu refuzul unui model anglo-saxon deseori simplificat într-un sens tipico-ideal sau pur şi simplu idealizat, de deficitul de „caracter de burghezie” [*Bürger-lichkeit*]. Printre tarele noii istorii germane s-au numărat eşecul unei revoluţii burgheze, separarea democraţiei burgheze de cea proletară în anii 1860 şi slăbirea, cauzată de acest proces, a poziţiilor liberale de stânga şi de centru, asocierea liberalismului cu logicile birocratice administrative ale autorităţilor politice şi feudălizarea marii burghezii germane din Imperiu. Acele ipoteze

structurale, formulate la început în eseuri, au condus în ultimii douăzeci de ani la o multitudine de studii individuale, care se concentrează cu precădere asupra cercetării din ce în ce mai accentuate a comunităţilor de interese, dar şi asupra modului specific de formare a claselor sociale şi profesiunilor. Direcţia teleologică a tezei căii specifice a fost şi ea din ce în ce mai criticată, iar locul unei evoluţii inevitabile a fost luat de ipoteza privind existenţa modalităţilor distincte şi a alternativelor, în vreme ce comparaţia teoretică bazată pe modele a fost înlocuită cu o ştiinţă comparativă pe baze empirice. Toate acestea arată că teza căii specifice a contribuit în mod decisiv la stimularea studiului, variat în sine, asupra burgheziei.

34

HEINZ-GERHARD HAUPT

Multă vreme, atenţia acestuia a fost atrasă de structurile sociale, opţiunile politice şi modul politico-legal de formare a societăţii, aspectele cultural-istorice dobândind o pondere mai mare abia de curând. Chestiunea contrafactuală originară privitoare la faptul că, pentru rezolvarea crizei, burghezia din Germania nu a ales în anul 1933 calea parlamentară, ci pe cea naţional-socialistă, şi-a pierdut cu timpul relevanţa, interesul îndreptându-se tot mai mult spre particularităţile burgheziei germane, ce urmau să fie stabilite prin comparaţie.

Şi în istoriografia italiană, în cadrul căreia conceptul de burghezie a cauzat mult timp asocieri negative, s-a ridicat în prim-plan întrebarea de ce burghezii nu au stimulat industrializarea Italiei în secolul al XIX-lea, ci s-au mulţumit cu un *statu-quo*. Dincolo de respectiva problematică, se aflau ipoteze de principiu ale studierii procesului de modernizare, conform cărora societăţile istorice trebuiau să treacă prin anumite faze de dezvoltare. Cum acest lucru nu se întâmplă deloc sau insuficient, trebuie căutate cauzele primare ale devierii vizate. Astfel, se ajunge la a se insista pe aşa-zisele deficite ale societăţilor naţionale, care, dintr-o perspectivă politico-

morală a procesului istoric, pot fi percepute – şi au şi fost percepute ca atare – drept trădare din partea unora dintre clasele sociale. Abia în ultima vreme s-a renunţat la ipotezele anterioare şi s-a deschis perspectiva studiului realizărilor novatoare ale burgheziei şi constelaţiei specifice de clase şi grupuri sociale din Italia secolului al XIX-lea, chiar dacă acest lucru se practică încă doar la nivel regional.

În istoriografia franceză, studiul asupra burgheziei a fost marcat multă vreme de caracterul pozitiv, resimţit empatic, al conceptului, care s-a format în urma analizei Revoluţiei franceze şi a schimbărilor sociale provocate de aceasta. Victoria burgheziei asupra aristocraţiei făcea parte din „catehismul revoluţionar", pe care François Furet l-a studiat folosind categorii marxiste. În locul ipotezei unui conflict de clasă, a fost formulată teza conflictelor dintre elite şi a fost adusă astfel în sprijinul istoriografiei franceze din secolul al XIX-lea o ipoteză urmărită prin monografii şi diferite alte studii în domeniul public şi economic, politic şi cultural. Dacă se înlătură în acest mod multe simplificări ale teoriei claselor şi se evidenţiază diversitatea liniilor de demarcaţie sociale, precum şi originalitatea modului de formare a societăţii franceze, numeroasele studii despre elite pierd totuşi legătura cu trăsăturile societăţii şi rămân limitate în ceea ce priveşte forţa lor de afirmare.

Aceste trei exemple ar fi suficiente pentru a ilustra cât de diferite sunt constelaţiile de plecare sub auspiciul cărora istoriografiile naţionale din momentul respectiv se consacră problemei burgheziei. Dacă includem şi istoriografia care se ocupă de acea societate aparţinând înainte de 1918 unor imperii multinaţionale şi în cadrul căreia se atribuie un rol însemnat poziţiei naţionale şi politice a burghezilor.

atunci tabloul va deveni şi mai pestriţ. Toate aceste tendinţe capătă importanţă numai atunci când ne întrebăm

dacă şi în ce mod rezultatele cercetătorilor din momentul respectiv au fost marcate de formulările specifice ale problemelor în cadrul istoriografiei naţionale.

Joachim Heinrich Campe face la începutul secolului al XIX-lea diferenţa între trei sensuri ale conceptului de burghez [*Bürger*]. În primul rând, acesta desemnează locuitorii unui oraş, care se bucură de aceleaşi libertăţi şi drepturi, iau parte în acelaşi timp la administraţia oraşului şi pot fi aleşi ca membri ai consiliului.

Cu această semnificaţie, expresia defineşte oraşul ca fiind o comunitate de burghezi, nu de locuitori, fapt care ne trimite prin urmare la structuri premoderne, în cadrul cărora nu erau desemnaţi ca burghezi decât cei care dispuneau de privilegii în interiorul oraşului. Pentru perceperea realităţii în Germania, este caracteristic faptul că acest sens tradiţional al conceptului figura pe primul loc pe la 1800. „Dicţionarul" lui Campe mai conţinea însă două alte definiţii. Toţi locuitorii oraşului sunt mai întâi desemnaţi ca burghezi, făcându-se astfel diferenţa dintre ei şi cei stabiliţi la sate. Astfel, conceptul se elibera de semnificaţia legată de societatea de castă, anticipându-l pe cel de *Einwohnergemeinde*, desemnând comunitatea de locuitori, care s-a impus foarte lent şi care, în Germania, s-a desăvârşit abia în 1918. Pe de altă parte, sub influenţa Revoluţiei franceze, el aşază un semn de egalitate între burghezi şi membrii stării a treia, care se distingeau de cler şi aristocraţie, şi adăuga că, prin termenul de burghezi, se desemnează, „în parte, toţi şi fiecare dintre membrii societăţii care formează statele în calitate de cetăţeni (*Staatsburgerţ*. Astfel, apare încă de la începutul secolului al XIX-lea ambivalenţa sensului, pe care o va prelua conceptul de burghez în limba germană. El desemna şi desemnează în aceeaşi măsură burghezul (*le bourgeois*) şi cetăţeanul (*le citoyen*) şi se mişcă alternativ dintr-o parte în alta, purtând în sine o construcţie ideologică a realităţii în care domeniul societăţii şi cel al statului sunt în mod strict separate unul de celălalt. În *Brockhaus* din anul 1827, cele trei faţete diferite ale

termenului sunt etalate în evantai astfel:

Clasa burgheză (*Burgerstand*): *la bourgeoisie*, o clasă numeroasă, cuprinzând pe toţi cei liberi, care nu pot fi socotiţi ca făcând parte nici din aristocraţie (*Adel*), nici din ţărănime (*Bauerstand*). Se face prin urmare distincţia între cetăţean (*Staatsburger*), *le citoyen* – cetăţeanul unui stat – şi citadinul propriu-zis – locuitorul unei cetăţi (*Bürger einer Stadt*) – de *bourgeois* care este într-adevăr burghez.

Conţinuturi semantice caracteristice structurii de castă şi sensuri moderne se întâlnesc încă, aşadar, unul alături de celălalt în prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Surprinzător este totuşi faptul că, în definiţiile burgheziei folosite în dicţionar înainte de 1848, situaţiile socioeconomice nu se aflau în prim-plan şi nu privilegiau formele cele mai dezvoltate ale vieţii şi activităţii burgheze. Mai mult, diferite direcţii politice se foloseau de tradiţionalul termen al citadinului [*Stadtbürgerbegriff*] pentru a-şi justifica scopurile din momentul respectiv. Liberalii, care au cerut înainte de Revoluţia de la 1848 introducerea monarhiei constituţionale, au recurs la burghezia citadină nu numai pentru a putea slăvi înflorirea economică a comerţului şi industriei din oraşe, ci şi pentru a explica acest succes pe baza alianţei reuşite dintre monarhie şi burghezie, într-un model democratic, s-au dedus din trecutul burgheziei citadine puterea creatoare şi maturitatea politică a burghezilor. Acestea ar trebui, spun ei, să fie luate în considerare de către instituţii şi în prezent, înainte de 1848. Din punctul de vedere al interpretării conservatoare, burghezii citadini întruchipau însă binefacerile unei societăţi de castă. Datorită utilizării sale variate, termenul a cunoscut o foarte largă răspândire, acest fapt demonstrând că forţelor politice cu o mare influenţă în perioada premergătoare Revoluţiei din 1848 nu le convenea să rupă cu realitatea burgheziei citadine, realitate care s-a păstrat în mod neîntrerupt până la jumătatea secolului. Luând-o drept exemplu, ele puneau

accentul pe armonia relaţiilor sociale şi pe ritmul lent al procesului de schimbare. Concepţia evolutivă şi-a găsit expresia cea mai clară în noţiunea „clasă de mijloc" (*Mittelstand*), folosită în presa liberală. Gustav Rumelin explica astfel într-un studiu din 1845 privitor la Württemberg:

Pe lângă funcţionari şi clase privilegiate, s-a format o clasă de mijloc, superioară acestora din punct de vedere numeric, simţindu-se egală lor în ceea ce priveşte bogăţia, importanţa şi inteligenţa, care, fiind conştientă de pretenţiile sale, caută să obţină o poziţie politică corespunzătoare. Această clasă este cea care a luptat în fruntea întregului popor pentru drepturi cetăţeneşti egale, reprezentare în puterea legislativă a statului, precum şi pentru dreptul de participare la administrarea comunităţii.

În cadrul dezbaterilor care au avut loc în Franţa, utilizarea acestui cuvânt în secolul al XVIII-lea nu se deosebeşte în mod esenţial de cea din Germania. De la Revoluţia franceză încoace, noţiunea *bourgeois de Paris* a desemnat o stare socială caracterizată în principal de dreptate şi onoare; încetul cu încetul însă, şi o formă economică de existenţă. Noţiunea se referea mai ales la acei burghezi pentru care venitul provenit din rente constituia baza de subzistenţă. În timpul Revoluţiei franceze, această particularitate juridică a dreptului de cetăţean a fost cu toate acestea anulată, impunându-se comunitatea de locuitori, a căror participare la alegerea consiliului municipal şi a primarului depindea totuşi de volumul încasărilor din impozit. În Preambulul Constituţiei din 3 septembrie 1791 stă scris astfel:

BURGHEZUL

37

Il n'y a plus, pour aucune pârtie de la Nation, ni pour aucun individu', aucun privilege, ni exception au droit commun de tous Ies Franpais.

Legătura forţată dintre oameni la nivelul societăţii de castă a făcut loc unei societăţi deschise şi, odată cu aceasta, a trecut în umbră şi sensul tradiţional al

termenului. Locul lui a fost luat, mai ales în primele decenii ale secolului al XIX-lea, de opoziţia faţă de aristocraţie, opoziţie pentru care se alcătuieşte o vastă istorie genealogică. După lupte seculare între galii burghezi şi francii nobili, s-ar fi impus – după părerea lui Augustin Thierry şi a lui François Guizot – clasele burgheze de mijloc, care ar fi cucerit astfel dreptul istoric de a prelua conducerea Franţei. Această argumentaţie poartă în mod evident amprenta experienţei pe care autorii liberali au trăit-o cu Imperiul târziu şi cu Restauraţia, în care s-a acordat din nou o funcţie centrală aristocraţiei, împotriva eforturilor Restauraţiei, liberalul doctrinar Royer-Collard formulează în mod conştient crezul burgheziei:

La richesse a amene le loisir, le loisir a donne les lumières; l'independence a fait naître le patriotisme. Les classes moyennes ont aborde les affaires publiques, elles ne se sentent coupables ni de curiosite ni de hardiesse d'esprit pour s'en occuper; elles savent ce que sont leurs affaires. Voilà notre democraţie telle que je la concoit, oui elle coule a pleins bords dans cette belle France plus que jamais favorisee du ciel".

În centrul acestui discurs se afla o definiţie socioeconomică a burgheziei, care prin proprietate putea câştiga timp liber şi independenţă. Însă faptul că această clasă nu era omogenă în sine, ci deschisă către strategii şi obiective diferite, a fost subliniat mai ales de François Guizot:

La bourgeosie s'est formee successivement, et d'elements tres divers: on n-a tenul compte, en general, dans son histoire, ni de la succession, ni de la diversite… Cest peut-être dans la diversite de să composition aux diverses époques qu'il faut chercher le secret de să destinee* *.

El scotea astfel în evidenţă caracterul deschis al burgheziei faţă de toţi cei ce dobândiseră avere şi bunăstare şi o delimita pe aceasta de

„Nu mai există, pentru nicio parte a Naţiunii şi

pentru niciun individ, niciun privilegiu, nicio excepţie de la dreptul comun al tuturor francezilor” (n.t.). „Bogăţia a creat timpul liber, timpul liber a adus învăţătura; independenţa a făcut să ia naştere patriotismul. Clasele de mijloc au început să se ocupe de treburile publice, de aceea ele nu se mai simt vinovate nici de curiozitate, nici de îndrăzneală a minţii pentru ceea ce fac; ele ştiu care le sunt treburile. Iată democraţia noastră aşa cum o văd eu, da, ea se revarsă în această frumoasă Franţă binecuvântată de cer, mai mult ca niciodată” (n.t.). „Burghezia s-a format succesiv şi din elemente foarte diverse: nu s-a ţinut cont în general, în istoria ei, nici de succesiune, nici de diversitate… Tocmai în diversitatea formării sale în epoci diferite trebuie, poate, să căutăm secretul destinului ei” (n.t.).

sfera închisă a aristocraţiei şi de clasele de jos. Din afirmaţiile de mai sus reiese în mod clar că, în societatea franceză, apartenenţa la clasele sociale era întemeiată într-o mare măsură pe meritele individuale, şi nu pe structurile deja existente. Abia odată cu definiţiile claselor de mijloc de la 1850, care aduceau în prim-plan averea, categoriile sociale ale micii burghezii au pătruns în acele *classes moyennes*, iar *la bourgeoisie* a fost asimilată celor avuţi. În ceea ce priveşte Anglia, a fost subliniat recent faptul că „în limba engleză nu există un echivalent pentru «*Burgertum*» şi, respectiv, pentru «*bourgeoisie*» „şi că noţiunea de clasă de mijloc avea alte conotaţii decât în Germania şi Franţa. Ea nu s-a dezvoltat, altfel spus, în cadrul opoziţiilor sociopolitice dintre aristocraţie şi burghezie, cum era cazul în Franţa, şi nici în contextul luptei pentru drepturi garantate constituţional, ca în teritoriile germane. Conţinutul semantic trebuie înţeles mai degrabă în contextul dezvoltării economiei de piaţă şi al diferenţierii sociale care începe odată cu secolul al

XVIII-lea. Recurgând la *societas civilis* aristotelică, s-ar fi formulat în cadrul acestei noţiuni puncte de referinţă moral-politice, care ar fi putut de altfel să dispară în jocul liber al forţelor economice. Sinonim pentru interese comune şi virtuţi cetăţeneşti, noţiunea de clasă de mijloc a fost opusă în cadrul unei tradiţii republicane corupţiei şi interesului personal, care caracterizează viaţa de comerţ şi afaceri şi şi-a dobândit contururile în prima treime a secolului al XIX-lea. Latifundiarul Sir James Graham se exprima astfel în anul 1826:

The seat of the public opinion is in the middle ranks of the life – in that numerous class, removed away from the wants of labour and the gravings of ambition, enjoying the advantages of leisure, and possessing intelligence suficient for the formation of a sound judgement, neither warped by interest nor obscured by passion.

Nu criteriile socioeconomice, ci virtuţile politice şi morale se pare că evidenţiau clasele de mijloc. Datorită acestei nedeterminări era posibil, după cum argumentează A. Wirsching, să fie conciliate diferenţele sociale, atât în dezbaterile politice, cât şi în reforma dreptului de vot din anul 1832, prin recurgerea la valorile cetăţeneşti generale câştigând astfel o majoritate largă pentru reformă. Acest ideal al cetăţeanului nu a rămas limitat la spaţiul Angliei, ci a fost primit şi în lumea de reprezentări politice a liberalilor germani, mai ales prin opera lui Karl von Rotteck.

În urma acestei treceri în revistă a limbii în care burghezii se percepeau pe ei înşişi şi, respectiv, erau văzuţi de alţii, se vede că

„Opinia publică îşi are locul în toiul vieţii – în clasa aceea numeroasă, îndepărtată de la nevoile muncii şi dorinţele de ambiţie, bucurându-se de avantajele timpului liber şi având o inteligenţă suficientă pentru formularea unei judecăţi sănătoase, nici prinsă în mrejele interesului, nici întunecată de pasiune” (n.t.).

perioada 1780 – 1848 face parte din faza pe care Reinhart Koselleck o numea „vremea înşeuării”

(*Sattekzeit*), în care conceptualizările caracteristice societăţii de castă primesc sensuri moderne sau sunt înlocuite de noi termeni. Mai ales în dezbaterea germană se foloseşte până târziu în secolul al XIX-lea o noţiune a burghezului citadin orientată către structurile de castă, aceasta jucând totodată un rol diferit pentru diversele grupări politice. Formularea socioeconomică a noţiunii de burghezie a avut loc în Franţa, unde şi-a găsit expresia în formă paradigmatică în conflictele dintre restauraţia aristocratică şi emanciparea burgheză. În Anglia, din contră, teama de efectele care puteau submina relaţiile politice ale societăţii moderne de producţie a condus la răspândirea unei noţiuni a claselor de mijloc împrumutate din *societas civilis*. În diversele sensurt ale noţiunii se reflectă, prin urmare, diferite modele de percepţie şi structuri ale societăţii naţionale.

Pentru perioada 1718 – 1840 nu trebuie în niciun caz să pornim de la o burghezie compactă, ci să ne întrebăm ce asemănări şi deosebiri existau în cadrul lumii burgheze. În ce măsură se apropiau burghezii unii de alţii pe baza unor condiţii de viaţă şi practici asemănătoare? Oare nu trăiau şi munceau ei totuşi în condiţii care erau fundamental diferite? Se dezvoltau oare, unele alături de altele, logici specifice ale fiecăreia dintre ramuri sau grupuri profesionale sau acestea erau convergente? în cazul evoluţiei germane, R.M. Lepsius a întreprins o clasificare a burgheziei pe baza principiilor structurale, a mecanismelor de recrutare şi a originii principiilor de acţiune, a cărei valabilitate urmează să fie determinată şi pentru alte societăţi europene.

Nu aşa-numitul *bourgeois*, ci burghezii au marcat imaginea oraşelor europene între 1780 şi 1840. Chiar dacă, în elanul dezvoltării industriale capitaliste, o pondere tot mai mare le revenea întreprinzătorilor şi proprietarilor de fabrici, fenotipul burgheziei nu a fost nicidecum caracterizat, în cea mai industrializată ţară, şi anume în Anglia din prima jumătate a secolului al XIX-lea, de marii industriaşi şi speculanţii la bursă. Burghezii citadini şi cei

cultivaţi, funcţionarii şi negustorii, avocaţii şi doctorii formau nucleul populaţiei din oraşe, unde au putut lua naştere încă din Evul Mediu forme de economie şi moduri de viaţă, care au intrat mai apoi în fizionomia burgheziei.

Aceste oraşe erau de regulă mici. Milionul de locuitori, care transforma deja Londra în metropolă la începutul secolului al XIX-lea, nu poate să ne schimbe părerea despre numeroasele oraşe mici şi foarte mici, în care locuiau mai departe majoritatea burghezilor. Numai 23% din toţi englezii, 12% din toţi francezii şi 9% din germani trăiau în localităţi care numărau peste 5.000 de locuitori. Cei mai mulţi orăşeni trăiau în comunităţi care numărau de la 5.000 la 20.000 de burghezi: acele orăşele erau deosebit de numeroase mai ales în Prusia şi în Imperiul German. Mărimea oraşului determina şi micul cerc de prieteni

şi persoane de acelaşi rang în care puteau circula burghezii şi burghezele. Viaţa restrânsă, posibilităţile materiale limitate şi presiunea convenţiilor sociale se numărau printre caracteristicile micilor oraşe. Mai degrabă Esslingen, şi nu Hamburg, Mort, şi nu Lyon, Lucea, şi nu Milano, erau locurile în care marea majoritate a burghezilor din prima jumătate a secolului al XIX-lea se ocupau de afaceri, îşi construiau casele sau îşi întemeiau căminul.

Nu trebuie totuşi să aducem într-un m-d prea sistematic la acelaşi nivel oraşul şi burghezia. Nu numai că existau burghezi şi la ţară, ci existau chiar oraşe fără burghezie. În rândul primilor îi putem socoti pe acei arendaşi care îşi cumpăraseră proprietăţi funciare şi dezvoltau o gândire economică şi un mod de viaţă burgheze. Însemnătatea acestora pentru Franţa de Nord în perioada de trecere de la secolul al XVIII-lea la cel de-al XIX-lea a fost reliefată într-un mod sugestiv de către J.P. Jessenne. De oraşele unde nu s-a format o burghezie aparţin cele pe care Otto Brunner le-a numit de „tip

vechi”. Neavând un stil de construcţie stabil şi fiind caracterizate de o mare mobilitate a locuitorilor, aflându-se din punct de vedere economic într-o strânsă legătură cu provincia şi nefiind net separate din punct de vedere legal de aceasta, ele corespundeau numai în mică măsură modelului de oraş modern, apărut în procesul de diferenţiere între producţia agrară şi cea industrială şi în procesul de implementare a autonomiei legale şi administrative. Numeroase oraşe din estul şi centrul Europei mai aveau încă trăsături ale acestui tip mai vechi, oraşe în care nu s-a putut forma o burghezie ca forţă socială de sine stătătoare. Această corelaţie a fost formulată în felul următor de către Manfred Hildermeier pentru Rusia din veacul al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea:

Burghezia citadină [era], ca fenomen de ansamblu în Rusia preindustrială, o categorie extrem de eterogenă din punct de vedere social, puţin consolidată din punct de vedere economic, creată şi dependentă de puterea centrală, o categorie a ordinii legale, administrative şi fiscale.

Nici chiar în acele oraşe est-europene unde magnaţii deţineau supremaţia administrativă, economică şi politică nu a putut înflori o burghezie autonomă. Cu toate că şi aceste exemple consemnează diferenţa dintre Europa de Est şi cea de Vest şi trec astfel cu vederea că şi unele oraşe de agricultori din Prusia de Est sau din Franţa de Nord se asemănau cu tipul mai vechi, confruntarea unui tip nou şi a unui tip mai vechi de oraş evidenţiază –, pe bună dreptate, faptul că dezvoltarea oraşului putea favoriza formarea unei burghezii numai dacă aceasta dispunea de o bază economică în cadrul economic al oraşului, era sedentară şi deţinea un spaţiu de acţiune asigurat din punct de vedere legal.

Dacă respectivului cadru legal i se atribuie o putere formativă la fel de mare asupra burgheziei citadine, pot fi subestimate procesele

socioeconomice şi diferenţierea produsă între 1780 şi 1840 în interiorul semnificaţiei termenului de burghezie. Totuşi, tocmai în această perioadă conflictul pentru puterea politică îi aducea faţă în faţă în numeroase oraşe europene pe vechii patricieni şi noile familii burgheze ambiţioase. Acest contact care a provocat conflicte în multe locuri putea conduce fie.la continuarea domniei patriciatului, fie la înnoirea acesteia prin includerea unor noi clase în conducerea oraşului, fie la dizolvarea ei de către concurenţi. În Olanda şi Belgia şi, parţial, şi în anumite oraşe italiene, domnia patriciatului pare să se fi menţinut în prima jumătate a secolului al XIX-lea într-un mod adesea mai puţin exclusivist. S-au pus astfel, mai ales în Olanda, bazele unei creşteri economice lente în comparaţie cu alte ţări, întemeiată pe activităţi agricole şi comerciale şi susţinută de vechi familii de patricieni. Şi în Hamburg şi Frankfurt, aceasta a continuat să existe după 1800. Totodată, cum sugerează rezultatele unui grup de cercetare condus de Lothar Gali, negustorii făceau presiuni mai ales pentru a putea lua parte la conducerea oraşului şi au substituit în multe locuri, între 1790 şi 1815, elitele citadine, ale căror puncte le constituiau puterea corporaţiilor şi patriciatul. Astfel, se subliniază dinamica socială care a avut loc în cadrul burgheziei citadine, punându-se accentul nu pe circumstanţele legale, ci pe ancorarea socială a burghezilor în mediul profesional al comercianţilor.

Odată cu perioada de transformări de la începutul secolului al XIX-lea, cei care formau elita politică a oraşelor germane proveneau în cea mai mare parte din pătura socială superioară, de factură economică, îndeosebi din burghezia comercială.

Transformările menţionate pot fi ilustrate cu exemplul oraşului Aachen, unde notabilii, cu ajutorul ocupaţiei franceze, au suprimat tradiţionala burghezie corporativă. Există dovezi empirice ale acestui proces de schimbare, mai ales pentru trecerea de la secolul al XVIII-

lea la cel de-al XIX-lea. Dacă acest proces ar putea fi dovedit peste tot, imaginea unei burghezii citadine retrograde şi imobile ar trebui să fie supusă unei revizuiri. Faptul că ea este în mod necesar însoţită de valori politice şi culturale conservatoare a fost adus recent în discuţie pentru oraşul Wetzlar din Hessen. Prin activităţile lor, burghezii din Wetzlar nu urmăreau exclusiv apărarea propriilor privilegii, ci, înainte de 1840, luptau şi pentru îmbunătăţirea infrastructurilor oraşului. Noţiunea de negustor [*Kaufmann*] din acea vreme nu este, desigur, univocă, ci se referă în acelaşi timp la comerţul pe mare, la cel angro, precum şi la comerţul interior, având legături, în plus, şi cu afacerile de credit şi cele de bursă.

Afirmarea dinamicii raporturilor sociale nu rămâne totuşi valabilă numai pentru Germania, aceasta regăsindu-se şi în alte societăţi europene. Revoluţia franceză din anul 1789 a intervenit mult mai profund în straturile sociale care asigurau conducerea oraşului decât reformele

din Germania de la începutul secolului al XIX-lea. Aceasta a înlăturat patriciatul şi a dispus ca toţi membrii consiliului municipal să fie aleşi de către cei cu drept de vot. Dreptul de vot a rămas totuşi cenzitar şi limitat la cei care dispuneau de proprietate şi avere. Însă, întrucât corpul electoral era mult mai cuprinzător decât în celelalte oraşe europene şi principiul electoral este instituit mai peste tot, în elitele politice ale oraşelor a avut loc o profundă schimbare politică şi personală, ale cărei efecte ulterioare în secolul al XIX-lea sunt cunoscute, din păcate, numai fragmentar. Locul nobililor şi clerului, funcţionarilor regelui şi profesiunilor liberale a fost luat din 1792, la Amiens şi Bordeaux, Nancy şi Toulouse, de negustori, meşteşugari şi mici comercianţi. Odată cu procesul acestei „democraţisation of the local government” * (L. Hunt), au fost înlăturate împărţirea pe caste şi privilegiile legale.

Rămâne încă de stabilit dacă această schimbare a fost limitată sau dacă ea s-a păstrat în cursul secolului al XIX-lea. Şi în unele oraşe spaniole, a pătruns în primării, în Estatuto Real din perioada 1834 – 1836, adică la sfârşitul perioadei neoabsolutiste, o nouă categorie de conducere formată din negustori. Aceştia i-au înlăturat în Valencia pe negustorii care, la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea, prin cumpărarea de moşii şi achiziţionarea de titluri nobiliare, obţinuseră accesul în familiile de patricieni din oraş şi monopolizaseră puterea politică începând cu 1823. Şi pentru Madrid şi provinciile alăturate, anii 1830 au fost consideraţi o cotitură importantă în structura socială a elitelor citadine, atribuindu-se familiilor de negustori un rol central în acest proces de schimbare.

Constatările la care s-a ajuns în cazul Germaniei pot fi înserate, evident, în cadrul unor transformări de mai mare anvergură. Chiar dacă astfel se pot stabili raporturi între evoluţia germană şi cea a oraşelor europene, ponderea pe care au avut-o delimitările prin lege şi lupta pentru exclusivitate socială în formarea diferitelor părţi ale burgheziei germane se numără printre particularităţile istoriei germane şi este fără egal cel puţin în Europa. Totuşi, acestea nu păreau atât de puternice încât să-şi pună amprenta asupra întregii burghezii în oraşele de la începutul secolului al XIX-lea, dacă facem abstracţie de unele oraşe ale Imperiului, de cele hanseatice sau de *home towns*.

În oraşul german înainte de secolul al XIX-lea, domeniul legal avea totuşi o importanţă proeminentă printre criteriile care serveau la delimitarea burgheziei de celelalte grupuri sociale. Faţă de toate criteriile socioeconomice, acesta poseda forţă definitorie şi modelatoare, însemnătatea de frunte a burgheziei citadine rezultă, de asemenea – cum am menţionat deja –, din dicţionarele premergătoare Revoluţiei din 1848. A beneficia de dreptul de cetăţean [*Bürgerrecht*] într-un oraş însemna nu numai să ai avere şi să provii dintr-o familie

„Democratizare a puterii locale” (n.t.).

Înstărită, ci şi să poţi participa la administrarea oraşului şi să te poţi ocupa de mecanismele de pază şi aprovizionare ale oraşului. Acest drept avea o gradaţie internă, delimitându-i pe burghezi de simplii locuitori ai oraşului. În Bremen, oraş comercial şi hanseatic, acei locuitori care beneficiau de dreptul de cetăţean al vechiului oraş şi, totodată, de libertatea de acţiune dispuneau de vaste competenţe politice şi economice. Puteau fi aleşi în consiliul municipal şi puteau exercita toate profesiunile. Subordonaţi lor erau burghezii din oraşul vechi, cărora le reveneau mai puţine drepturi, în vreme ce cei din oraşul nou sau de la periferie rămâneau fără nicio influenţă asupra conducerii oraşului, neavând dreptul de a exercita orice meserie. Atât drepturile de participare, cât şi exercitarea profesiunii erau, aşadar, reglementate prin norme legale. Obţinerea dreptului de cetăţean era condiţionată în societatea de caste din secolul al XVIII-lea nu numai de proprietate, ci şi de o meserie, care putea asigura subzistenţa şi autonomia. În unele oraşe se mai adăugau la acestea şi condiţii legate de credinţă. În München spre exemplu, precum şi în Augsburg, numai catolicii aveau dreptul de a fi aleşi în consiliul municipal şi de a exercita o meserie.

Aceste gradaţii au fost suprimate în teritoriile din stânga Rinului prin reformele din perioada de ocupaţie franceză. În Prusia, ele au căzut fără deosebire victimă Regulamentului municipal al lui Stein (19 noiembrie 1809), în care paragraful 16 stipula: „În fiecare oraş există de acum înainte un singur drept de cetăţean”. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, încă multe alte măsuri erau, bineînţeles, necesare pentru a se ajunge la uniformizarea obligaţiilor pentru obţinerea dreptului de cetăţean şi la realizarea transmisibilităţii lui de la un oraş prusian la altul. Cu toate acestea, dreptul de cetăţean a rămas mai departe condiţionat de proprietatea funciară şi de activitatea profesională, iar dreptul de vot – limitat prin cens. Reinhart Koselleck nota:

Rata cetăţenilor burghezi cu drepturi depline, şi deci cu drept de vot, se situa în marile oraşe între 6% şi 8%, „ceea ce transforma – luându-se în calcul şi membrii de familie – aproximativ un sfert din locuitorii marilor oraşe în membrii unei gospodării de burghezi cetăţeni cu drepturi depline.

Reforma din Prusia oferise întregii comunităţi de locuitori posibilitatea de a obţine dreptul de cetăţean, acesta fiind eliberat din lanţul constrângerilor de castă. Un pas important fusese făcut, de la burghezi la comunitatea de locuitori. Totuşi, mai ales în oraşele din sudul Germaniei, au fost menţinute mecanismele care trebuiau să asigure exclusivitatea burghezilor. Prin dreptul de naturalizare şi taxa de imigrare, se urmărea îngrădirea imigrării, prin dreptul la consensul conjugal se dorea controlul asupra creşterii populaţiei. Aceste instituţii de protecţie a socialului au fost înlăturate abia către jumătatea secolului, diferit de la un teritoriu la altul. Pentru o parte a burgheziei.

privilegiile de castă au rămas, prin urmare, importante, acestea continuând să existe şi în societatea secolului al XIX-lea, cu o deosebită forţă de rezistenţă în oraşele hanseatice şi în cele ale Imperiului.

Pornind de la acele structuri legale care au fost înlăturate în mare măsură din 1870 şi care s-au menţinut în unele locuri până la 1918 ca modalitate de delimitare a burghezilor cu drept de vot în alegerile consiliului municipal de locuitorii fără drept electoral în oraş, unii istorici au stabilit o legătură între reacţiile conservatoare şi societatea civilă modernă.

Koselleck nota cu privire la Regulamentul lui Stein:

Conştiinţa de sine dezvoltată în cadrul burgheziei citadine a fost, în primul rând, cea care, rămânând ancorată în trecut, a determinat o rezistenţă disperată împotriva legilor generale ce ameninţau să limiteze drepturile burgheziei municipale în favoarea comunităţii

de locuitori.

Hans Ulrich Wehler i-a criticat şi el pe acei burghezi citadini, care, faţă de greutăţile sau chiar decăderea propriilor lor oraşe, reacţionau printr-o atitudine fundamental defensivă, prin izolare şi teamă, prin rezistenţă şi respingere categorică a imigranţilor şi a inovaţiilor economice.

Studii mai recente au pus totuşi la îndoială – cum am mai amintit – stabilirea automată a unei echivalenţe între privilegierea prin lege şi atitudinea politică.

Pe la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, într-o cod de maniere şi de reguli de comportare în societate având ca titlu semnificativ *Omul de lume*, negustorul apărea ca prototip al acelui burghez cetăţean care îmbina mondenitatea cu desăvârşita cultivare a virtuţilor burgheze:

În corpul unitar al statului, negustorul este un membru care se află în relaţii cu lumea întreagă. Ceea ce legea, umanitatea şi simţul dreptăţii pretind de la tagma negustorilor constituie şi premisa vieţii sociale şi private, şi anume scrupulozitate, seriozitate, echitate şi fidelitate.

Definiţia limitează însă prin aceasta câmpul de acţiune al negustorului la comerţul internaţional şi, prin urmare, la o parte a acelor activităţi cu care se ocupa şi cu un secol mai înainte. Pe la începutul secolului al XIX-lea, comerţul interior şi cel pe mare, comerţul de distribuţie, afacerile bancare şi financiare nu erau aşadar net separate, ci deseori concentrate în mâna unui singur comerciant. În secolul al XVIII-lea spre exemplu, Samuel Touchet, în înţelegere cu fratele său, se ocupa de manufacturile de in şi bumbac din Lancashire, dar şi de comerţul pe mare şi de tranzacţii financiare la Tandra sau în străinătate. La fel şi firma „Sel. Paul Danckert Were. et Comp”. din Hamburg, înfiinţată la începutul secolului al XVIII-lea şi făcând deja, la sfârşitul acestuia, din fiu milionar şi membru al oligarhiei de avere a oraşului, îşi datora bogăţia afacerilor comerciale şi celor de producţi»

BURGHEZUL

Bazele acestei averi – remarca Percy Ernst Schramm – erau importul şi exportul; la acestea se adăugau o fabrică pentru imprimarea stambei şi o plantaţie de roaibă, din care se pregătea vopseaua roşie necesară în fabrică.

După 1800, în mediul comercial a apărut tot mai mult specializarea, astfel încât în Marsilia, pe la jumătatea secolului, armatori, agenţi de asigurare, bancheri şi industriaşi activau în domenii net separate unul de celălalt. Datorită polivalenţei atât de frecvent întâlnite mai înainte, negustorii ocupau totuşi, în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, domenii întinse ale vieţii sociale şi ale structurii sociale.

Ca negustori pe mare, aceştia nu numai că făceau parte din elita unor oraşe ca Bordeaux, Genova sau Hamburg, ci îşi puneau amprenta şi asupra locurilor de baştină. Când, în 1811, contele Real se pregătea să părăsească oraşul Hamburg aflat sub ocupaţie franceză, el caracteriza cu următoarele cuvinte aspectul cosmopolit şi comercial al oraşului:

Je quitte enfin ce soir cette grande et belle viile qui n'est ni française ni allemande ni meme anglaise, mais qui est et sera longtemps un comptoir dont la pârtie centrale est le monde commercant…

Ca furnizori capitalişti care vindeau materii prime micilor producători şi cumpărau produsul finit, negustorii erau cei care dădeau tonul în oraşe ca Lille, Krefeld sau Manchester, unde se ocupau, ca şi în alte părţi, fără îndoială, şi de alte afaceri. François Barrois supraveghea astfel în Lille vopsirea ţesăturilor, pe care le cumpăra de la fabricanţii din Lille, Roubaix şi Tourcoing, înainte să le vândă în alte părţi ale Franţei, în Spania sau Italia. În cele din urmă, negustorii acţionau în anumite locuri mai ales ca motoare ale schimbului cu teritoriile alăturate sau cu alte oraşe din interiorul ţării. În Leipzig, pe la 1860, comisarii şi expeditorii erau astfel deosebit de numeroşi printre negustorii din oraş, adică dominau acele activităţi aflate în strânsă legătură cu comerţul de cuţite. În toate aceste

oraşe, exportatorii şi importatorii făceau adesea parte din patriciat sau cel puţin participau la luarea deciziilor privind problemele locale. 60% din consilierii municipali din Glasgow se ocupau deja în 1860 cu activităţi de comerţ, în timp ce în oraşele italiene de la jumătatea secolului, deşi reprezentativi, erau în mod clar întrecuţi de proprietarii funciari. În Bologna, în anul 1859, din 75 de membri ai *consiglio municipale*, 33 făceau parte din grupul acelor *possidenţi*, în timp ce numai 16 se ocupau cu afaceri comerciale, bancare sau industriale. Şi în orăşelele spaniole ca Murcia, Santander sau Cádiz, burghezia comercială a fost acceptată în patriciatul oraşului.

„Părăsesc în sfârşit astă seară acest oraş mare şi frumos care nu este nici francez, nici german şi nici măcar englez, care însă constituie şi va constitui mult timp un mare stabiliment a cărui parte centrală o formează lumea negustorilor” (n.t.).

menţinându-şi în următoarele decenii poziţia de forţă în domeniul economic, social şi politic. În plus, o oligarhie a negustorilor îşi reprezenta puternic interesele în camerele de comerţ, iar în tribunalele comerciale poseda o jurisprudenţă proprie, lucruri care au funcţionat în majoritatea societăţilor occidentale până târziu în secolul al XIX-lea, făcând abstracţie de Marea Britanie, unde nu existau astfel de organe administrative proprii. Negustorii se angajau în acţiune, mânaţi şi de alte interese decât cele privind oraşul şi profesia, astfel încât îi putem regăsi înainte de 1848 în cele mai importante organe reprezentative. Dintre cei 648 deputaţi ai Adunării Naţionale Constituante din Paris, din anul 1789, 90 aveau profesii economice, cei 68 de *negociants* alcătuind majoritatea. Aceştia erau prezenţi şi în adunările premergătoare Revoluţiei din 1848 şi în Adunarea Naţională din Frankfurt, fără să atingă, desigur, ponderea

profesiilor liberale sau a funcţionarilor.

Cum indică deja descrierea din anul 1906, părţi esenţiale ale negustorimii se diferenţiau de alte straturi sociale burgheze prin aceea că afacerile lor îi aduceau în mod necesar în contact cu ţări străine. Acest caracter cosmopolit îi delimita în mod necesar de burghezia citadină cu sistemul ei de referinţă parohial, dar şi de profesiile liberale aflate în strânsă legătură cu sistemul de educaţie şi de reglementare a drepturilor conferite de o diplomă, utilizate la acea vreme de o naţiune sau de un stat. Cât de extins putea fi cercul clienţilor unei case de comerţ renumite o arată exemplul firmei „Schröder & Schuster" din Bordeaux, între 1763 şi 1775, ea încheia afaceri cu clienţi din nordul Germaniei, Danemarca şi zona baltică, dar avea contacte şi cu Germania Centrală şi de Est. Aceste afaceri comerciale constau nu numai în comerţul cu vin şi mărfuri coloniale, ci şi în vânzarea lemnului şi specula cu mărfuri. Cunoaşterea preţurilor şi a practicilor comerciale din străinătate, a diferitelor mărfuri şi ţări era, prin urmare, o premisă importantă pentru succesul în afaceri. În vreme ce registrele comerciale din oficii puteau oferi informaţii despre mărfuri, cunoaşterea celorlalte case de comerţ şi a ţărilor respective forma o parte din educaţia viitorilor negustori. Exista obiceiul să-ţi trimiţi propriii copii în case de comerţ cunoscute sau înrudite în vederea instruirii, pentru ca aceştia să poată învăţa alte moduri de gestiune sau limbi străine. Etapa dura uneori atât de mult încât, mai ales în cazul sejururilor în Statele Unite, se renunţa pentru mai mulţi ani la dreptul din naştere de cetăţean. Printre experienţele formatoare pe plan profesional se numărau şi călătoriile în străinătate, în care se încasau creanţe, se stabileau contacte şi se puteau cerceta personal condiţiile de desfăşurare a afacerilor într-o vreme în care informaţiile parveneau încet şi adesea insuficient pe calea cărţilor şi a ziarelor. Aşa a călătorit în 1802 Friedrich Ludwig Bassermann, în vârstă de 20 de ani, căruia i se încredinţase ca misiune comerţul mason cu vinuri, prin Copenhaga, Helsinki, Stockholm

către Sankt Petersburg şi Moscova. Această călătorie, care nu era lipsită de pericole, îi servea drept experienţă educativă şi nu era, în ceea ce priveşte funcţia respectivă, foarte diferită de turul pe care-l mai întreprindeau încă prin casele nobile ale Europei tinerii din secolul al XVIII-lea. Senatorul şi negustorul Spitta din Bremen povestea tot astfel cum cumnatul său făcea călătorii de afaceri îndelungate în toată Germania, dar şi în Olanda, Austria şi Franţa, şi la distanţe mai mari chiar în Rusia. Această practică a negustorilor din comerţul pe mare şi angro a fost preluată, de altfel, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi de marii industriaşi, care îşi trimiteau fiii la instruire şi perfecţionare în străinătate.

Afacerile comerciale nu numai că depăşeau cadrul oraşului, incluzând ţări străine, ci şi adunau la un loc în marile pieţe comerciale diferite grupuri naţionale şi comunităţi confesionale. Grecii şi evreii formau în Livorno propriile lor colonii, englezii şi germanii, catolicii, protestanţii şi negustorii de credinţă iudaică se întâlneau în cunoscuta lojă francmasonică din Bordeaux, *hoge Anglaise*. Germanii, evreii şi grecii aparţineau acelor grupuri care se îndeletniceau cu afaceri comerciale în oraşele maghiare şi, în parte, şi în cele poloneze din secolul al XIX-lea. Astfel, în Lille, nu numai imigranţii din Savoia au jucat un rol important printre negustorii din secolul al XVII-lea şi al XVIII-lea, provocând la început proteste vehemente din partea negustorilor locali, ci şi italienii, care au devenit repede bogaţi şi cunoscuţi în comerţ, ca acel Liborio Valentino, al cărui succes era notoriu între 1780 şi 1789.

Aceşti burghezi negustori diferiţi între ei şi organizaţi ierarhic se delimitau net de comerţul cu amănuntul, din ce în ce mai mult chiar în topografia oraşului. Cartierele comerciale vechi le lăsau celor care vindeau cu bucata, ei stabilindu-se pe drumurile de ieşire din oraşe sau pe bulevarde. Trebuie să-i deosebim, mai ales pentru secolul al XIX-lea, pe burghezii industriaşi de această primă categorie a burgheziei, de care totuşi ei nu s-au izolat.

Studii contemporane au comparat cu uşurinţă fabricanţii din perioada de început a industrializării cu nişte pionieri sau *self-made men*, nu numai pentru a sublinia cutezanţa acestei prime generaţii de fondatori de fabrici, ci şi pentru a denunţa – este cazul aici al criticii conservatoare – lipsa de legătură cu tradiţiile. *De facto*, acele cariere-model care făceau din spălătorul de vase milionar au rămas un caz rar, neputând deveni mare industriaş de succes în primul rând, dacă nu chiar exclusiv, decât cel care dispunea de sprijin şi capital în familie. Au existat însă şi excepţii.

D.F. Caii, părintele fondator al industriei de locomotive franceze, începuse astfel ca fiu al unui rotar cu oarecare cunoştinţe de comerţ, pentru a atinge în 1860 culmea carierei sale, după ce a ocupat mai multe posturi, printre care pe cel de angajat al unei fabrici care făcea aparate de producţie a zahărului. Respectivul tip de ascensiune era

posibil mai ales în domenii ca industria textilă şi în mai mică măsură în industria metalurgică, unde era necesar un capital iniţial relativ mic. Această cale era accesibilă grupurilor mici şi mai puţin indivizilor. Întrucât, de regulă, mai mulţi membri ai unei familii sau parteneri deveneau unii prin alţii autonomi. Numai pe această cale putea fi adunat capitalul necesar înfiinţării unei fabrici. Ei proveneau de cele mai multe ori din medii sociale care nu se situau în partea inferioară a structurii sociale. În Anglia, industriaşii primei generaţii proveneau rareori din sfera negustorilor pe mare şi mai curând din aceea a negustorimii din interiorul ţării şi a marilor distribuitori. Şi în Anglia, mitul *self-made men* trimite mai degrabă la fascinaţia pe care a provocat-o creşterea rapidă a averii decât la o realitate socială.

Trebuie făcută o diferenţiere sistematică între *bourgeoisie* şi burghezii negustori. Dacă prima exista prin capitalul mobil, urmând adesea regulile comerciale

tradiţionale şi aflându-se în strânsă legătură cu afacerile de credit şi bancare, industriaşii şi-au întemeiat imperiul pe capitalul fix, pe posesia mijloacelor de producţie, pe controlul superior strict din întreprinderi, acordând importanţă efectelor noilor tehnologii în întreprinderile industriale întemeiate pe perspectiva unei investiţii pe termen lung. După părerea lui Joseph Schumpeter, fabricantul din perioada preindustrială era nu numai capitalist şi întreprinzător, ci şi propriul său expert tehnic, negustor, şef de birouri, şef de personal şi, câteodată, şi consilier juridic. Realitatea socială nu corespundea totuşi acestei clasificări sistematice. Odinioară, numeroşi fabricanţi proveneau din familii de negustori. În Marea Britanie – cum am mai amintit –, negustorii din comerţul interior şi marii distribuitori şi-au investit capitalul în fabrici, alcătuind majoritatea fabricanţilor din prima generaţie. Printre aceştia, numărul celor care mai conduseseră o manufactură era mai mare decât cel al simplilor negustori. Acest lucru poate fi limpede demonstrat în cazul industriaşilor de textile. Şi în lumea patronatului din Kb în sau Berlin, fabricanţii de textile proveneau mai ales din cercurile de negustori, pe când în industria metalurgică era des întâlnită provenienţa din mediul meşteşugăresc. Chiar dacă o întreprindere de familie nu putea fi pusă pe picioare doar de o generaţie, resursele familiale de capital şi relaţii ofereau totuşi şansa copiilor să-şi înceapă propria lor afacere.

Pe scurt, în perioada de început a industrializării, cordonul ombilical care făcea legătura cu comerţul nu fusese încă tăiat. Chiar dacă industriaşii nu se trăgeau cu toţii din negustorime, trăsătura lor comună în Marea Britanie, Germania şi Franţa era că făceau parte din cercuri relativ înalte şi înstărite ale societăţii, dispunând astfel de un anume capital. De negustori îi lega şi efortul de a întemeia întreprinderile pe o solidă bază de familie, de a introduce în strategia întreprinderilor politica maritală şi de a-şi căuta asociaţi din sânul familiei sau din cercul celor mai apropiaţi, pentru a dobândi, pe de o parte,

o mai mare

credibilitate şi, pe de altă parte, pentru a oferi întreprinderii o bază financiară solidă. Astfel, în secolul al XIX-lea, 75% din întreprinderile din Normandia – Mâine – Anjou au fost înfiinţate prin asocierea mai multor persoane.

Efortul depus pentru reducerea riscului unei investiţii totuşi nesigure în cumpărarea de maşini şi construirea de instalaţii industriale a condus, de asemenea, la practica achiziţionării de moşii. Aceste tranzacţii, atestate îndeosebi în Franţa, Italia şi Spania, sunt deseori interpretate de către specialişti ca un semn al mentalităţilor preindustriale, ba chiar ca o dorinţă de asemănare cu nobilii. Ele îşi dobândesc însă întreaga semnificaţie numai în raport cu strategiile folosite în cadrul întreprinderilor. Era astfel cunoscut faptul că marele bancher şi industriaş parizian din perioada Restauraţiei, Jacques Laffitte, era totodată proprietar al unor domenii uriaşe, nu numai pentru a putea exercita o influenţă politică într-o epocă în care dreptul de vot era legat de proprietatea funciară, ci şi pentru a-şi asigura prin intermediul unor mari proprietăţi agricole afacerile bursiere şi industriale nesigure. În acelaşi timp, există totuşi exemple, cum ar fi fabricanţii de textile Quesnel sau Duvergier de Hauranne în oraşul Rouen din nordul Franţei, în care cumpărarea moşiilor este legată de renunţările succesive la anumite funcţii ale întreprinderilor.

În cele din urmă, minorităţile au jucat un rol important şi în cazul burgheziei din industrie, şi în cel al burgheziei din comerţ. Printre aceste minorităţi – precum şi printre negustori – putem aminti capitaliştii evrei, care, nu numai în domeniul financiar, se numărau printre noile feudalităţi, aşa cum spunea un manifest revoluţionar socialist premergător Revoluţiei din 1848, şi erau reprezentaţi – deşi în mai mică măsură – şi în sectorul

industrial. Faţă de alte clase sociale, ei dispuneau de regulă „de un avans în ceea ce priveşte mobilitatea şi practica economică” (Richarz), care le-a servit la orientarea rapidă înspre legături comerciale moderne şi mereu în schimbare. Oricum, întreprinzătorii evrei au rămas reprezentativi mai mult în comerţ şi mai puţin în industrie şi meşteşugărit în Germania, cu toate că în Berlin ei mai constituiau înainte de 1870 jumătate din numărul întreprinzătorilor. Afacerile bancare constituiau înainte de toate punctul lor forte. Salomon Heine şi familia Warburg se numărau, într-adevăr, printre familiile cu mare influenţă din Hamburg. Asemenea evreilor, şi minorităţile religioase puteau profita de pe urma experienţei bogate dobândite de-a lungul generaţiilor, precum şi de coeziunea unei comunităţi formate prin separarea de lumea exterioară ostilă. Hughenoţii, menoniţii sau familiile calviniste ocupau în Krefeld sau în Siegerland poziţii relativ importante în rândul burgheziei economice. Chiar dacă anumite date ar lăsa să se bănuiască existenţa unei legături privilegiate între protestantism şi activităţile antreprenoriale, legătură pe care Max Weber a dezvoltat-o deja din punct de vedere teoretic, totuşi

nici în rândul burgheziei catolice nu lipsesc unele cariere spectaculoase, printre care se numără câţiva industriaşi plini de succes din oraşul Lille, în nordul Franţei.

Burghezia economică, *la bourgeoisie*, rămânea totuşi în minoritate printre straturile sociale ale burgheziei. În Germania dinainte de 1848, ea dobândise o influenţă mai mare numai în zona renană sau Sachsen, punându-şi pecetea pe oraşe cum ar fi Köln sau Aachen. Până şi în Anglia, prima ţară industrializată, nu ea era cea care dădea tonul la nivelul întregii societăţi până în anii 1870, nici măcar în oraşe, iar în Franţa era pentru multă vreme încă socotită ca făcând parte din pătura socială cuprinzătoare a notabililor. În Italia se ivesc doar câteva

dovezi privitoare la a doua jumătate a secolului al XIX-lea, arătând că industriaşii moderni se trăgeau dintr-o elită aristocratico-agrară.

Burghezia educată nu are legătură cu proprietatea. Este vorba, în acest caz, de acel grup eterogen în sine, caracterizat prin educaţia academică primită şi cuprinzând atât doctori şi avocaţi, farmacişti şi notari, ingineri şi arhitecţi, cât şi judecători şi funcţionari administrativi, în cadrul cercetărilor privind mai ales istoria germană de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi din secolul al XIX-lea, specialiştii au pus accentul pe importanţa „claselor cultivate" ca element central al burgheziei de mai târziu şi, dincolo de toate diferenţele de competenţă şi venit, de clasă şi orientare, ei au insistat asupra unităţii unui ansamblu întemeiat într-un mod vag pe o aristocraţie de spirit.

Prin aceasta se evidenţia nu numai importanţa specifică a tradiţiilor educaţionale, care au căpătat o funcţie deosebită în Germania odată cu încercarea burghezilor de a se deosebi de nobilime, ci şi principiul performanţei, prin care noua burghezie îşi legitima revendicările la nivelul întregii societăţi. De fapt, prin situaţia lor economică, adică prin salarii asigurate, pensiuni şi rente pentru orfani, funcţionarii de \ carieră nu făceau parte din acele pături sociale care se bucurau de un, nivel de trai dacă nu din ce în ce mai bun, atunci cel puţin îndestulător. Erau şi cei de la care porneau reformele în stat şi societate, care, începând cu 1789, erau şi în Germania la ordinea zilei. Ca protagonişti ai aşa-numitei „modernizări defensive", prin emanciparea ţăranilor şi introducerea libertăţii în mica industrie, prin impunerea unor constituţii reprezentative şi printr-o reformă a armatei, aceştia încercau să creeze o societate de cetăţeni adulţi, care să funcţioneze drept stavilă în faţa dinamicii unei societăţi dezbărate de formele şi limitele de castă. Chiar dacă acest elan de reformă nu era la fel de răspândit peste tot în rândurile funcţionarilor, fracţiunea care trăia în simbioză personală şi politică cu forţele conservatoare

era mai departe la fel de puternică, iar însemnătatea deosebită pe care a dobândit-o aparatul de stat în formarea societăţilor germane în prima jumătate a secolului XX prin intervenţii birocratice şi reforme se numără printre trăsăturile specifice ale istoriei germane.

Această observaţie de ordin structural nu este contrazisă de numărul relativ mic al funcţionarilor. În Prusia, numai 600 de funcţionari se ocupau de aplicarea deciziilor, iar numărul lor a fost chiar redus sub 500 din 1820, în ciuda creşterii activităţii statului. Aceştia erau în cea mai mare parte burghezi înstăriţi, însă deveneau tot mai mulţi şi nobilii care ocupau posturi de funcţionari. Numărul lor pare să fi crescut în perioada premergătoare Revoluţiei din 1848 de la un sfert la o treime. Dar, cum accesul la consiliile de coroană nu era condiţionat numai de proprietate, ci şi de educaţia academică, a trebuit ca şi funcţionarii nobili să susţină un concurs de admitere. Li se cereau, printre altele, cunoştinţe de limbi clasice şi moderne, de drept, istorie şi matematică, dar şi cunoştinţe practice în domeniul ştiinţelor politice sau al agriculturii.

În comparaţie cu acest grup cu multă trecere, asigurat din punct de vedere material şi legitimat prin performanţă, funcţionarii francezi au rămas mai dependenţi în ceea ce priveşte poziţiile şi statutul lor de politica guvernului din vremea respectivă. Până târziu în timpul celei de-a III-a Republici, funcţionarii prost văzuţi din punct de vedere politic nu au încetat să fie transferaţi sau concediaţi. Practica de la începutul Revoluţiei franceze conform căreia funcţionarii trebuie să fie aleşi de cetăţeni, precum judecătorii, nu a putut dura multă vreme. Cu toate acestea, nici în timpul lui Napoleon I nu s-a format un aparat comparabil cu cel al funcţionarilor germani de carieră. Imediat după 1815, reglementările referitoare la funcţionari au decăzut sub nivelul atins la sfârşitul Revoluţiei. În Franţa lipseau atât un drept al muncii uniform, cât şi un sistem de examinare clar, astfel încât

locul calificărilor de specialitate era luat cu uşurinţă de acordul funcţionarilor cu politica guvernului din vremea respectivă. Corupţia şi favoritismul erau larg răspândite. Caricaturile lui Daumier au surprins, deşi într-un mod exagerat, acest mediu. Chiar dacă posturile de funcţionar erau mai puţin sigure decât cele din Germania, ele aveau totuşi o mare putere de atracţie asupra burgheziei şi nobilimii. Funcţionarii se numărau, în Parisul anului 1820, printre cei mai înstăriţi din societatea notabililor după proprietarii funciari şi, mai mult chiar, se formau dinastii de funcţionari, adică familii în care copiii continuau cariera tatălui. Un astfel de exemplu de continuitate îl constituie familia Briere de Mondetour. Jean Briere a început ca notar în sudul Franţei, înainte de Revoluţie. Dintre fiii lui, unul a devenit consilier la Tribunalul din Paris, un al doilea se număra printre cei mai bogaţi proprietari din regiunea sa, în timp ce fiica s-a căsătorit cu un procuror parizian: dintre fiii acesteia, unul a continuat activitatea de notar. În ce măsură această continuitate era luată în calcul în cadrul fiecărei familii rezultă din scrisoarea de recomandare pe care contele Portaţi a anexat-o în 1830 la cererea de angajare pe care fiul său a adresat-o Curţii de Justiţie din Paris. În scrisoarea de recomandare se specifica: „Dacă alţii au

mai multe titluri ca el, dreptatea vrea ca serviciile mele să servească la a-i da lui întâietate”. Abia prin impunerea concursului la sfârşitul secolului al XIX-lea s-a ajuns la întrebuinţarea principiilor de meritocraţie. Nici în Italia posturile din administraţie nu erau distribuite în primul rând după criterii de performanţă, ci după oportunismul politic. Carierele politice şi cele administrative mergeau însă mână în mână într-o ţară în care formarea clientelei trecea şi prin căile administrative. Chiar dacă la ocuparea acelor posturi care nu prezentau niciun interes pentru nobili în secolul al XVII-lea şi al

XVIII-lea, la Milano, Veneţia şi Bologna se prezentau burghezi, respectarea principiului performanţei rămânea limitat la începutul carierei, pentru a nu se reduce astfel puterea de decizie a instanţelor politice.

De regulă, avocaţii şi doctorii îşi exercitau meseriile ca liber-profesionişti, chiar dacă unora dintre aceştia li se încredinţau funcţii de stat sau publice. Existenţa lor era legată de o piaţă în expansiune, de reprezentanţă şi relaţii juridice, precum şi de prestări de servicii medicale, a cărei întindere nu era fixă, ci stabilită de avocaţi şi doctori, apoi treptat lărgită în cursul secolului al XIX-lea. Pe lângă acestea, modul de viaţă şi existenţa lor erau strâns dependente de procesul de etatizare a căilor de instruire şcolară şi universitară, care favorizase deja expansiunea funcţionarilor. Mai ales în statele germane, s-a impus modelul funcţionarului jurist şi în rândul avocaţilor, care erau formaţi în mod analog funcţionarilor de stat de mai târziu, începând practica avocăţească după o perioadă de stagiatură. În Italia, din contră, participarea la practica de zi cu zi a unui birou de avocatură era suficientă pentru dobândirea instrumentarului necesar şi se număra printre cele mai importante dovezi de profesionalism al viitorilor avocaţi. Pătrunderea în reţeaua statală de dependenţe asigura şi şansele de participare în politică, sistem inexistent în Prusia, la nivel local, în vreme cel avocaţii din Baden, Italia sau Franţa aparţineau prin excelenţă clasei politice. În diferitele societăţi, avocaţii şi doctorii au încercat – chiar dacă în epoci diferite şi cu mijloace diverse – să stabilească drept condiţii pentru exercitarea meseriei încheierea studiilor academice şi cooptarea de către comunitatea profesională, apărându-şi astfel monopolul faţă de avocaţii clandestini, chiţibuşari, şarlatani şi felceri. Felul în care era percepută eficacitatea instituţiilor academice ca mecanisme de selecţie a fost pus astfel în evidenţă de juristul german Rudolf Gneist în 1867:

Ele conţin, în felul nostru caracteristic german, o înnobilare a minţii şi a caracterului prin bogatele mijloace ale educaţiei umaniste, o operă de educaţie liberă cu atât

de multe elemente de autodisciplină şi cenzură, astfel încât pe această cale lungă se elimină ceea ce este nedemn şi se obţine ceea ce este relativ mai bun şi cel mai bun, atât cât este posibil de atins prin modurile de organizare omeneşti.

53

Cât de înţelept este să pornim de la unitatea burgheziei cultivate germane, din care făceau parte avocaţi şi doctori, farmacişti şi ziarişti, depinde în mod decisiv de modul în care istoricul îşi formulează problema. Dacă se urmăreşte stabilirea semnificaţiei precise a formării şcolare şi a încheierii studiilor academice, precum şi a culturii în formarea burgheziei, atunci funcţionarii fac corp comun cu profesiile liberale. Ambele clase se bazează, cel puţin în Germania şi Austria, pe principiul performanţei, care se opune cutumelor de castă, precum şi structurilor de putere moştenite. Educaţia asemănătoare rezultă şi din utilizarea italiană a expresiei *borghesia umanistica*. Această categorie a burgheziei a devenit importantă ca urmare a ocupaţiei napoleoniene şi a dispariţiei raporturilor juridice tradiţionale, fiind cea care a dat întru totul tonul după unificarea naţională în domeniul politic. Valoarea poziţiei sociale a acelei *borghesia* era, cu toate acestea, diferită de cea a burgheziei germane cultivate, prin aceea că importanţa ei se bizuia pe cultură în sensul de alfabetizare, în timp ce în Germania o modalitate specifică a culturii punea în valoare burghezia cultivată. În cele din urmă, capitalul cultural nu crea nicidecum *per* se în Italia, o situaţie excepţională din punct de vedere social, ca în Germania de la începutul secolului al XIX-lea, ci a rămas în urmă timp de decenii faţă de preeminenţa proprietăţii funciare.

Modurile de educaţie asemănătoare nu exclud, din punctul de vedere al analizei claselor, ca burghezia cultivată să se descompună în diferite categorii, în funcţie de gradul de autonomie, de statutul de funcţionar sau de angajat, şi să se dezvolte conform unor logici diferite. În Elveţia, educaţia academică a devenit astfel tot mai importantă pentru viitorul profesional şi poziţia socială,

influenţa ei marcantă nefiind totuşi atât de puternică – după cum nota Albert Tanner – ca să formeze din persoanele instruite la nivel academic, tot mai diferite din punct de vedere profesional şi social, un grup social unitar cu o identitate proprie de burghezie cultivată.

Chiar pentru evoluţia germană a fost din ce în ce mai mult semnalată varietatea de „profesii", precum şi diversitatea existentă printre funcţionarii cu educaţie academică. Jürgen Kocka s-a întrebat, în acest context, „dacă respectiva «burghezie cultivată» nu este mai înainte de toate un construct, un «produs intelectual» al minţii istoricului care se apleacă asupra trecutului".

Dacă accentuăm, având în vedere această eterogenitate, unitatea «categoriilor sociale cultivate" în cazul unor ţări, putem foarte bine face apel la felul cum percepeau acest lucru contemporanii. Educaţia umanistă şi clasică – după cum am mai amintit – era necesară atât înţelegerii de sine a acelei *borghesia umanistica* din Italia, dar şi definirii de sine a burghezilor germani cultivaţi. Pentru aceştia, educaţia depăşea, fără îndoială, cadrul universitar concret, devenind un „proces, liber de

orice scop, de autoperfecţionare continuă" (U. Frevert), al cărei „ideal [consta în dezvoltarea tuturor aptitudinilor şi talentelor unui individ", în Franţa însă, nu se întâlneşte niciun echivalent pentru acel grup care se constituie în primul rând pe baza studiilor academice încheiate şi a unei vaste culturi. Termenul *capacites* a fost introdus în 1840 pentru a solicita o aplicare mai largă a dreptului de vot, care să-i includă şi pe intelectuali. El opunea monopolului proprietăţii funciare posibilităţile intelectuale ale profesiunilor liberale şi academice, dar nu avea cum să constituie după Revoluţia de la 1848 conceptul fundamental al analizei de clasă.

Pentru a afla dacă este vorba, în cazul burgheziei cultivate, de o „clasă socială", ar trebui să examinăm, în sensul indicat de Max Weber, densitatea contactelor sociale dintre diversele categorii ale burgheziei cultivate.

Sunt relevante rezultatele anchetei a 3.000 de familii din secolul al XIX-lea, întreprinsă pentru Franţa de un grup de studiu condus de Jacques După quier asupra acelor familii al căror nume începe cu „Tra”. Chiar dacă eşantionul a fost redus, rezultatele sunt univoce. Atât continuitatea în rândul profesiunilor liberale, cât şi gradul ei de endogamie erau scăzute. Din 48 de fii de doctori, numai 18 au continuat meseria tatălui, iar din 67 de urmaşi de notari, avocaţi sau procurori, numai 11 au preluat cariera tatălui. Chiar dacă majoritatea acestora rămâneau în lumea burghezilor înstăriţi şi cultivaţi, totuşi profesiunile liberale nu exercitau asupra lor o atracţie suficient de puternică încât să-i reţină pe descendenţi în domeniul profesional al tatălui. Şi căsătoriile cu fetele din acelaşi mediu profesional rămân, cu 12% în toate cazurile, surprinzător de puţine, predominând căsătoriile cu fete de negustori şi funcţionari. În această practică matrimonială poate că se exprimă, pentru avocaţi şi doctori, nevoia de a dobândi pe calea căsătoriei capitalul necesar obţinerii autonomiei. Profesiile burghezilor cultivaţi din Franţa secolului al XIX-lea rămân foarte departe de coeziunea unei „clase sociale”, cu toate că este probabil ca aceasta să fi existat în unele oraşe. Informaţiile pe care le avem la dispoziţie despre Germania se referă la funcţionarii cu pregătire academică, prin urmare, la acea categorie a burgheziei cultivate care se evidenţia prin frecvenţa de moştenire a meseriei şi prin continuitate socială. În 1840, 50% se căsătoresc în interiorul propriului grup, în timp ce 19, 2% îşi căutau soţiile în categoria nobilimii şi 14, 1% în mediul întreprinzătorilor burghezi. Deşi cele două eşantioane nu sunt comparabile, reiese totuşi de aici. Într-o anumită măsură, cât de însemnată este demarcarea socială în cazul burgheziei cultivate germane.

În stadiul actual al cunoştinţelor va trebui să arătăm că, atât în Germania, cât şi în Italia, modul specific de educaţie şi valorizarea pe plan social a culturii au jucat un rol evident important în procesul de formare a burgheziei, fără să tragem, bineînţeles, concluzia că această educaţie

trebuia în mod necesar să se răsfrângă asupra unor practici

de clasă asemănătoare, a unor logici şi comportamente sociale. Dacă, în cele din urmă, odată cu M. Rainer Lepsius, în sensul lui Max Weber de tip ideal, înţelegem prin burghez cultivat pe cel „care nu este numai un consumator de cultură, ci se pune de asemenea în slujba dezvoltării continue şi rapide a culturii", definiţia se referă, pe lângă gimnaziu şi familie, şi la sfera modului de viaţă, pierzând astfel din raza vizuală contururile sociale de clasă, odată cu această extensiune.

În cadrul afirmării pe care o realizează diferitele fracţiuni ale burgheziei în perioada 1780 – 1840, surprinde mai degrabă diversitatea carierelor şi a surselor de venit, a situaţiilor legale şi a câmpurilor de activitate, a originii sociale şi a practicilor. Zadarnic vom căuta elementul de legătură între proprietatea privată şi mijloacele de producţie, ca dovadă a influenţei exercitate asupra structurii de apropierea plusvalorii. Diferitele fracţiuni ale burgheziei pot fi mai degrabă definite – în măsura în care ele nu erau mai departe privilegiate de o jurisprudenţă de castă – prin monopolul proprietăţii şi al *J*? *achgeschultheit*", al posibilităţii de a beneficia de o educaţie de specialitate, pe care ele le aflau pe piaţă. Dar strategiile existente pe piaţă erau, cu toate acestea, foarte diferite, în funcţie de cei despre care era vorba, negustori, industriaşi sau avocaţi. În vreme ce unii căutau să afle prin ce mijloace putea fi dezvoltată şi extinsă piaţa, alţii depuneau efort pentru obţinerea unor monopoluri. În raport cu această varietate se naşte, prin urmare, întrebarea chinuitoare cu privire la elementul de legătură. Nu diferenţierile interne fac din burghezie un obiect de studiu atât de interesant – cum a stabilit deja Robert Morris –, ci unitatea pe care aceasta a căpătat-o în ciuda deosebirilor interne.

Un element unificator al marilor grupuri şi, astfel, şi

al claselor sociale îl constituie percepţia străinilor şi delimitarea de aceştia. Identitatea se defineşte odată cu distanţa pe care o ia faţă de alteritate. Poziţia socială a burgheziei în cadrul unei societăţi de castă pe cale de dispariţie şi a unei societăţi burgheze în curs de formare se poate determina din raportul cu nobilimea, pe de o parte, şi cu clasele de jos, pe de altă parte. Societăţile europene din secolul al XIX-lea se deosebesc, printre altele, şi prin măsura în care şi dacă au reuşit să formeze o elită care să integreze laolaltă nobili şi burghezi, dobândind astfel o mai mare putere de transformare şi putând conduce procesele de schimbare socială. Anglia constituie un exemplu în acest domeniu, nobilimea izolându-se aici începând cu secolul al XVIII-lea mai puţin etanş ca în alte societăţi europene, în *gentry* contopindu-se elemente cu specific burghez şi aristocratic. Pentru că numai fiul cel mare al unei familii nobile putea moşteni titlul şi averea tatălui, s-a născut un curent descendent înăuntrul nobilimii engleze şi s-au stabilit legături strânse cu profesiunile burgheze în domeniul avocaturii, corpului de ofiţeri, serviciului de stat şi Bisericii. Această structură de elită, care a predominat până la începutul crizei agrare din anii 1880, nu împiedica

astfel formarea unei *middle class*; prin deschiderea ei, nu numai că permitea ca oamenii de afaceri de succes să fie înnobilaţi şi descendenţii nobili să trăiască şi să muncească în condiţii burgheze, ci şi ca fetele nobile să se căsătorească cu speculanţi la bursă sau magnaţi respectaţi ai căilor ferate. În Franţa primei jumătăţi de secol al XIX-lea, nobilimea slăbită după 1789 din punct de vedere economic şi în privinţa statutului se preocupa de exclusivitate mai mult decât în Anglia. Căsătoriile între nobili şi burghezi au rămas, prin urmare, încă multă vreme interzise. Speranţa unei restaurări, dacă nu a raporturilor feudale, cel puţin a celor de castă, a îndemnat unii nobili francezi mai curând către o nouă izolare decât către o

integrare în societatea de notabili, în care se reuneau moşieri bogaţi de origine nobilă şi burgheză. Aceştia au jucat rolul unor intermediari politici, dezvoltând strategii familiale unii faţă de alţii şi deţinând cvasimonopolul reprezentării politice înainte de 1848. Chiar dacă au existat, mai ales între 1815 şi 1830, conflicte vehemente între nobili şi burghezi, grija pentru i agricultură şi proprietatea funciară, pe de o parte, şi menţinerea ordinii existente, pe de altă parte, garantau unitatea notabililor, ceea ce a venit în sprijinul unei politici de stabilitate politică, ba chiar de imobilitate în anii 1830 – 1840.

În Italia de Nord şi Centrală în cele din urmă, burghezia citadină se afla deja, la începutul epocii moderne, în strânsă legătură cu nobij limea, manifestând interese asemănătoare atât în ceea ce priveşte exploatarea propriilor moşii, cât şi în afacerile industriale şi comerciale, odată cu acest proces, nobilimea a căpătat un caracter de patriciat orăşenesc. Până în secolul al XVIII-lea, patricienii florentini au investit în comerţ, iar aristocraţii din Bologna se ocupau de propriile lor magazine. Această fuziune din oraşe între comerţ şi agricultură, nobilime şi burghezie. a constituit piatra de temelie a dezvoltării sociale din secolul al XIX-lea, în care s-a format o largă societate de elite, mai cui seamă în oraşe. În cele din urmă, s-a dovedit recent şi pentru elita politică a Spaniei cât de puţin coincidea trecerea la o politică liberală în secolul al XIX-lea cu o schimbare a structurii sociale. Majoritatea miniştrilor proveneau astfel, pe la 1800, mai ales din nobilimea mică şi mijlocie – *hidalguia* – care mai înainte deţinea proprietăţi funciare, desfăşurând foarte rar activităţi în domeniul comerţului sau al profesiunilor liberale.

În contrast cu acele exemple ale contopirii intereselor, modurilor de i viaţă şi culturilor burgheze şi aristocrate, societăţile din centrul şi! estul Europe4 sunt caracterizate mai mult de dominaţia nobilimii.] Lucrul acesta este valabil şi pentru teritoriile poloneze dezmembrate, şi pentru Ungaria sau Boemia. În aceste

regiuni, poziţia nobilimii era atât de puternică încât oraşele se aflau sub dependenţa ei, neputându-se forma astfel decât cu greutate o burghezie urbană autonomă. Mai cu seamă evreii, dar şi imigranţii germani şi greci îşi împărţeau domeniul]

afacerilor comerciale, bancare şi industriale, fără a dobândi totuşi în acest mod o poziţie socială în Ungaria sau Polonia, prin care să poată concura cu nobilimea înainte de 1848. Nobilii – de regulă numeric mai puternici ca în Europa Occidentală – erau cei care dădeau tonul în agricultură şi în viaţa politică, dar şi în cultură, preluând parţial chiar funcţii burgheze. Astfel, micii nobili polonezi scăpătaţi exercitau meseria de avocat, fără a se integra totuşi în modurile de viaţă şi sferele de circulaţie burgheze, folosind venitul obţinut în urma desfăşurării de activităţi economice pentru cumpărarea de moşii şi, prin urmare, pentru o restaurare a modurilor de existenţă aristocratice. Elitele acestor societăţi din centrul Europei au rămas alcătuite, prin urmare, în principal din nobili. G. Rânki se exprima pentru Ungaria în felul următor: „În ansamblu, burghezia era aici, încă pe la jumătatea secolului, mult prea slabă pentru a contesta nobilimii rolul de conducător economic şi politic”.

Deşi în Germania influenţa nobililor a scăzut foarte mult de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, aceştia îşi foloseau totuşi întreaga lor energie – cum s-a exprimat Rudolf Braun – pentru a „rămâne sus” în societate. Sprijinită de majoritatea monarhilor, deţinând din belşug averi, privilegii şi putere, nobilimea ocupa în general în Germania o poziţie socială centrală, cu toate că aceasta era mai puternică în Prusia decât în Württemberg. Până acum s-a insistat mai ales pe apărarea masivă a statutului, în căutare de mijloace nedemocratice, pe care o practica nobilimea avută de la răsărit de Elba – acei *Junker* – şi, astfel, s-a pus în evidenţă ferma „linie de demarcaţie dintre cei care erau şi cei care nu erau nobili” (W.E.

Mosse) sau „fragmentarea socială şi afirmarea de sine a fiecărei părţi pentru a se delimita de restul” (E. Fehrenbach). Din această opoziţie sau coabitare nu se putea ivi nicio cultură de elită unitară, care să se bazeze pe un consens politic sau chiar democratic. Mai mult, divergenţele care apăreau între diferitele sfere de afirmare burgheze sau aristocratice se transformau uneori în controverse aprinse. În reprezentările burgheze despre nobilime, membrii celei din urmă nu erau totuşi ameninţaţi cu soarta nobililor francezi, ci era vorba mai curând de încorporarea într-o ordine constituţională, în societatea burgheză sau într-o elită socială bazată pe performanţă.

Fără îndoială, atitudinea burgheziei faţă de nobilime era în general de imitaţie şi respingere. Preluării anumitor moduri de reprezentare culturale, imitării ritualurilor şi simbolurilor stilurilor de viaţă aristocratice, năzuinţei de înnobilare li se opuneau accentuarea autonomiei burgheze, etosul muncii şi al performanţei şi orientarea către viitor a noilor clase. Această caracteristică generală s-a manifestat sub forme diferite în fiecare dintre societăţile europene. Valorizarea autonomiei burgheze se întâlnea în societăţile din centrul şi estul Europei mai rar decât în vest, în Germania mai greu decât în ţări ca Anglia, Franţa sau

Italia, unde, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, se constituise deja o formaţiune hibridă de nobili şi burghezi.

Chiar dacă graniţele dintre burghezie şi nobilime erau permeabile şi în schimbare, categoria astfel constituită a rămas ermetic închisă faţă de categoriile sociale inferioare, populaţia de la sate şi muncitorii din oraşe. Nici nu s-au înregistrat cariere răsunătoare în cercurile muncitorilor şi ţăranilor, nici burghezii nu au încercat să mobilizeze clasele de jos într-o mai mare proporţie politică. Anii dominaţiei iaco-bine au acţionat asemenea unei traume pentru mari părţi ale Europei, iar

teama de revoluţie era tot aşa de răspândită ca şi convingerea că – aşa cum a spus Louis Chevalier într-o lucrare istoriografică clasică – „Ies classes laborieuses” * sunt totodată „Ies classes dangereuses” *. Pe post de moto pentru teama faţă de acţiunile poporului pot sta oarecum spusele trimisului imperial Hoefer, care a scris el însuşi în 1794, referitor la acţiunile claselor de jos cu convingeri regaliste din Hamburg – Altona, „că astfel de mişcări instigatoare şi procedee arbitrare ale plebei sunt întotdeauna îngrijorătoare şi periculoase”. Această plebe a fost exclusă, prin urmare, de la evenimentele politice prin dreptul de vot cenzitar, de la libertatea de asociere prin interzicerea asociaţiilor cu scop economic şi a fost controlată şi supravegheată de poliţie. Ici-colo, burghezii înşişi se înarmau pentru a apăra proprietatea, liniştea şi ordinea împotriva plebei, fie în gărzi civice ca în oraşele germane Krefeld sau Braunschweig, fie în gărzi naţionale, ca în Franţa. Dacă poliţiştii locali încă puţin numeroşi sau burghezii înarmaţi nu erau de ajuns pentru a înăbuşi protestele celor din categoriile sociale inferioare, intervenea uneori sângeros armata.

La represiune s-a adăugat, desigur, din ce în ce mai mult, şi ideea de prevenire, deşi numai sub forma unui corectiv limitat destinat) dominării claselor sociale inferioare. Încrederea în perfectibilitatea omului a inspirat, continuând tradiţia secolului Luminilor, discuţia referitoare la sensul şi forma pedepsei cu închisoarea la începutul] secolului al XIX-lea. Închisorile trebuiau să slujească la pedepsirea şi! integrarea vinovatului, în cadrul lor urmărindu-se organizarea, pe lângă muncă, a învăţământului, până când, începând cu 1830, s-a impus ideea represiunii odată cu detenţia în celule, dorindu-se – cum sublinia Michel Foucault – intimidarea clasei muncitoare pretutindeni în curs de formare. Modelul închisorii a fost utilizat şi în domeniul producţiei, mai ales printre muncitoare. În internatul uzinelor din industria mătăsii şi din cea textilă din sud-vestul Franţei, muncitoarele cazate chiar în interiorul fabricii erau

supravegheate de călugăriţe după terminarea programului, acestea îngrijindu-se ca salariul să nu fie folosit în alt scop decât la cumpărarea unui trusou. Diferitele iniţiative

* „Clasele muncitoare” (n.t.). ** „Clasele periculoase” (n.t.).

de educare şi moralizare a muncitorilor, de cunoaştere a lor prin anchete şi analize, de aşezare la casele lor se desfăşoară în paralel şi apar în momente diferite în multe ţări europene. În toate acestea iese la iveală scopul de a nu lăsa clasele sociale inferioare să capete autonomie politică.

Pe lângă strategiile de coordonare şi demarcare, care au putut produce o unitate între diferitele fracţiuni ale burgheziei, diferite din punct de vedere structural, în anumite conjuncturi şi constelaţii, trebuie amintite mecanismele care le-au permis burghezilor să cadă de acord asupra propriilor obiective. Dacă definim asociaţiile ca fiind grupări de membri asemănători din punct de vedere formal în vederea atingerii anumitor scopuri pentru o perioadă limitată de timp şi fără constrângerea reprezentării într-un sistem formal de cercuri închise, atunci respectivele asociaţii se numărau în societăţile europene printre acele instituţii în care se întâlneau burghezii, îşi exprimau voinţa faţă de puterea de stat sau cel puţin experimentau forme proprii de sociabilitate. Cultura asociaţiilor ţine peste tot în Europa de specificul burgheziei. Chiar dacă, în Anglia, diferitele uniuni erau socotite în rândul acelor *associations* cunoscute în Europa sub alte denumiri, insula rămâne totuşi ţara clasică în care asociaţiile funcţionează ca instituţii ale societăţii civile. Chiar şi într-o societate în care concepţiei republicane a relaţiilor directe dintre individ şi stat i se opunea dezvoltarea unor puteri intermediare, cum ar fi Franţa, au înflorit cercurile şi asociaţiile ca expresie a solidarităţilor orizontale la nivelul burgheziei. M. Agulhon a demonstrat în studiile sale despre *sociabilite* bogăţia formelor acelei

sociabilităţi burgheze. Toate instituţiile de acest tip ţin de trecerea de la o societate în care corporaţiile organizau indivizii, la ordinea burgheză, în care individul se poate coordona şi organiza în mod autonom. Asociaţiile de culori diferite au devenit şi în Germania „o putere formatoare la nivel social, care modelează viaţa şi activitatea oamenilor” (T. Nipperdey).

În ciuda tendinţelor egalitare şi antiaristocratice, pătrundeau şi în totalitatea membrilor unei asociaţii diferenţe între diverse categorii ale burgheziei. Respectivele diferenţe erau cauzate de avere, grad de cultură şi mod de viaţă, dar şi de credinţă şi sex. Asociaţiile argumentează etnograful U. Jaeggle – „corespundeau pluristratificării burgheziei; numai în Tübingen existau la un moment dat trei muzee diferite, care dovedeau prin prezenţa lor existenţa unor procedee de coordonare şi selecţie”. Prin principiul cooptării şi al taxelor de admitere se urmărea menţinerea exclusivităţii sociale, iar excluderea aproape în întregime a femeilor şi fiicelor membrilor asociaţiei din viaţa acesteia asigura caracterul în mare parte masculin al activităţilor. Chiar dacă structura asociaţiei exprima, prin urmare, diferenţe interne ale burgheziei, asociaţiile se numărau printre procesele de autoorganizare socială care, odată cu dispariţia structurilor de castă, au o mare

Înrâurire asupra societăţii burgheze. Ele anunţau, pe lângă Anglia, Franţa şi Germania, şi în alte state europene, schimbarea care avea loc la nivelul vieţii publice. Astfel, au apărut în anii 1830 – 1840 cercuri şi cazinouri în marile oraşe ale Spaniei, unde se întâlnea burghezia locală, pentru a discuta despre politică şi afaceri şi pentru a se dedica unor activităţi culturale şi recreative. Ele adăposteau biblioteci şi săli de lectură, săli de bal şi spaţii rezervate jocului de biliard. Cazinoul din Tenerife, combinaţie între un club englezesc şi o cafenea italiană, organiza chiar serbări de binefacere. Caracterul

multifuncţional al asociaţiilor din perioada premergătoare Revoluţiei din 1848 nu s-a limitat, aşadar, la Europa Occidentală.

Chiar dacă în cadrul burgheziei se întâlnesc, dată fiind diversitatea structurală, puncte de vedere şi atitudini politice diferite, se pot descoperi şi puncte comune. Deşi din perspectiva evoluţiei istorice liberalismul a fost pe bună dreptate pus în legătură cu societatea burgheză, iar mişcările liberale din Europa primei jumătăţi a secolului al XIX-lea cu fracţiuni ale burgheziei, această echivalare nu este perfectă, în spatele etichetei de „liberal" ascunzându-se diferite definiţii de valoare. Amalgamarea mai ales a liberalismului cu capitalismul industrial a atras în trecut o atenţie critică, fiind supusă examinării, în general, putem afirma despre categoriile sociale susţinătoare ale liberalismului în Europa înainte de 1848 că, printre acestea, întreprinzătorii capitalişti se aflau clar în minoritate şi în niciun caz nu erau ei cei care dădeau tonul. În această privinţă nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi de cariera politică a industriaşului Casimir Perier, originar din Savoia, care, în vremea Restauraţiei, s-a numărat printre fruntaşii grupării liberale în Cameră, ajungând după 1830 şeful guvernului Monarhiei din Iulie, înainte de a cădea victimă epidemiei de holeră din anul 1832. În Marea Britanie chiar, încă o cincime din deputaţii liberali se ocupau între 1859 şi 1874 cu activităţi industriale, în timp ce numărul marilor industriaşi printre deputaţii care făceau parte în 1848 din Adunarea Naţională din Frankfurt sau din Paris era clar cu 8% şi, respectiv, cu 11% mai scăzut. Nu grupul bancherilor şi magnaţilor din industrie, a cărui structură este multă vreme supusă transformărilor, ci proprietarii funciari şi burghezii cultivaţi au fost cei care au! conturat imaginea liberalismului. Primul grup era puternic reprezentat printre liberalii englezi şi cei francezi, incluzând parţial şi nobili, care vor influenţa în mod decisiv politica liberală în Ungaria sau Italia. Grupul burghezilor cultivaţi constituia specificul liberalismului german. Obiectivele liberale erau susţinute în

parlamentele din perioada premergătoare Revoluţiei din 1848 mai ales de către funcţionari. Heinrich von Gagern putea scrie astfel în anii 1820 despre Darmstadt că „... întreaga clasă a înalţilor funcţionari de stat de extracţie burgheză aparţinea aşa-numitului partid liberal".

Prin obiectivele sale, liberalismul putea cuprinde astfel multe categorii ale burgheziei, dar nu totalitatea ei. În plus, aceste obiective au fost determinate numai în cazul unei mici părţi din liberali de imperativele generalizării inovaţiilor industriale capitaliste. Păstrarea unui echilibru între agricultură şi industrie făcea parte din crezul liberalilor francezi, în vreme ce, în cadrul liberalismului din sudul Germaniei, era des întâlnită cerinţa de conservare a clasei de mijloc chiar cu ajutorul intervenţiei aparatului de stat. Lothar Gali s-a referit la imaginea ideală „a unei societăţi burgheze fără clase, cu un nivel de trai mediu, folosind o formulare retrospectivă, a unei societăţi preindustriale a clasei de mijloc, organizată pe categorii de profesiuni şi având o bază patriarhală", care ar fi predominat în liberalismul german timpuriu. Un angajament nelimitat în lupta pentru comerţul liber şi dezvoltarea industrială a ţării lipsea atât în Germania, cât şi în Franţa la majoritatea burghezilor liberali. Exemplul englez a creat mai puţine speranţe şi mai multe temeri, fiind astfel formulat de Ernst Moritz Arndt în 1840:

Mai bine nu vrem nici o singură maşină decât pericolul ca această creatură mecanică să ne zdruncine întreaga noastră concepţie sănătoasă despre stat şi întreaga ordine socială şi economică simplă şi naturală, întemeiată pe virtute, forţă şi cinste. Dacă toţi meşteşugarii devin fabricanţi, dacă în sfârşit ţăranul însuşi este văzut şi pus în funcţiune asemenea unei fabrici, pe scurt, dacă tot ce este simplu, permanent şi sigur în organizarea omenească dispare, atunci este rău pentru fericirea şi măreţia neamului nostru.

Imaginea despre societate pe care o au liberalii europeni se bazează mai curând pe o ordine socială aproape imobilă decât pe o dinamică a schimbării industriale. Pe lângă aceasta, existau deja în mod sigur voci în cadrul burgheziei care se pronunţau energic în favoarea transformării capitaliste a societăţii. În Franţa, acestea se găseau printre adepţii lui Saint-Simon, în vreme ce, în Germania, liberalii renani erau primii dispuşi să accepte industria ca factor social şi politic pozitiv, căci – cum explica Gustav Mevissen – „acolo unde industria este puternică, există şi forţă politică şi libertate. Amândouă se condiţionează reciproc". Aşadar, în general liberalismul s-a răspândit în mica burghezie. El a fost marcat în mai mică măsură de burghezia economică şi mai mult de cercul celor cu avere şi cultură. Totuşi, nu toţi burghezii au aderat la mişcarea burgheză; unii au rămas pe vechiul făgaş al sloganurilor şi scopurilor conservatoare.

În cadrul burgheziei existau şi deosebiri în privinţa credinţei, deosebiri ce puteau avea legătură în parte cu opţiunile politice. Alături de diferenţele politice şi, uneori, în legătură cu acestea, în cadrul burgheziei apar diferenţele de confesiune. Deosebit de clare erau cele dintre catolici, protestanţi şi evrei, în Germania, Franţa sau Olanda, sau cele dintre anglicani şi nonconformişti în Marea Britanie. Pentru

că odată cu credinţa intrau într-un joc de multiple dependenţe formele de sociabilitate şi sistemele de valori, aceste diferenţe participă, fără i îndoială, la diversificarea modurilor de existenţă burgheze. Foarte I marcant pentru secolul al XIX-lea a fost totuşi procesul de secularizare, care, pe de o parte, a început independent de instanţele statului, iar, pe de altă parte, fie se îndrepta împotriva politicilor acestora, fie era promovat chiar de ele. Este în general cunoscut faptul că această descreştinare a influenţat mai mult clasele inferioare decât pe cele superioare, mai curând oraşele decât satele şi mai adesea

bărbaţii decât femeile. Dar procesul a dat rezultate şi în cadrul burgheziei, mai ales prin concepţia din secolul Luminilor asupra realizării pe plan interior a individului, precum şi prin criticarea consecinţelor religiei. Deja pe la jumătatea secolului al XVIII-lea, numeroşi burghezi din Provenţa au abandonat congregaţia penitenţilor, din care făcuseră parte timp de secole, pentru a-şi găsi adăpost în lojile francmasonice. Astfel, a apărut o formă alternativă a culturii sociabilităţii, care funcţiona în afara Bisericii. În timpul Revoluţiei franceze, al încercării de supunere al clerului de către puterea statală şi al măsurilor care urmăreau săj respingă religia catolică în favoarea unei religii civile, raportul fiecărei] categorii sociale cu catolicismul depindea, evident, de diferenţele geo-l grafice. În vreme ce, într-o vastă zonă în jurul Bazinului parizian şi I în regiunile din stânga fluviilor Saone şi Ron erau răspândite atitudinile I laice, în alte părţi supravieţuiau încă structuri comunitare tradiţionale, 1 cărora notabilii locali nu se puteau sustrage. Şi în timpul Restauraţiei, pe de o parte, se pot descoperi în rândul burgheziei semne ale culturii I laice, originară din secolul al XVIII-lea, care a fost şi mai mult întărită de încercările monarhiei de a realiza unitatea între tron şi altar, iar, pe de altă parte, religia a câştigat totodată un rol de stabilizare socială! printre burghezi, printr-o reîntoarcere totuşi restrânsă la credinţă şi mai ales sub presiunea problemei sociale. Iată ce se spunea în iunie 1814 într-o circulară:

Il n’est cu’un sur moyen de regler les sentiments et les moeurs; c’est de les mettre sous l’empire de la religion. Il ne suffit pas que la religion soit! pârtie de l’enseignement; elle doit être l’âme de toute l’education.

Această idee s-a răspândit mai degrabă printre notabili, şi nu în rândul tuturor categoriilor burgheziei, printre care anticlericalismul! lui Voltaire era la fel de cunoscut ca şi lucrările pamfletarului! Paul-Louis Courier sau cântecele lui Beranger. Chiar dacă este greu de stabilit dacă această idee reda tendinţe reale sau dacă ea nu făcea astfel decât să apropie de noua categorie a industriaşilor şi

inginerilor] principii religioase tradiţionale, este limpede, cel puţin, cât de mult

* „Nu există decât un singur mijloc sigur de orânduire a sentimentelor şi al moravurilor: să fie aduse sub puterea religiei. Nu este suficient ca religia să-i facă parte din învăţământ; ea trebuie să fie sufletul întregii educaţii” (n.t.) J

deplângeau toţi aceştia lipsa practicilor religioase. Astfel, în 1860, într-un oraş din sudul Franţei, se spunea că proprietarii de fabrici s-abstenaient avec une affection marquee de se conformer aux preceptes de la religion catholique… Assister à la messe, c’est l’affaire des bonnes femmes.

Şi în cadrul burgheziei germane, mersul la biserică era mai răspândit printre femei decât printre bărbaţi. În general, burghezii protestanţi s-au distanţat, începând cu jumătatea secolului al XIX-lea, din ce în ce mai mult de ritualurile bisericeşti. Către 1845, gradul de participare la împărtăşanie a atins un nivel foarte scăzut. Cu toate acestea, s-au format în paralel o anume interioritate religioasă vagă, care s-a răspândit mai ales printre burghezii cultivaţi, şi o atitudine de viaţă, în care creştinismul s-a menţinut ca punct de referinţă.

În cele din urmă, trebuie examinate diversele organizări teritoriale ale burgheziei ca indicatori şi totodată ca factori ai varietăţii sociale şi culturale. Într-o vreme în care statele şi mişcările naţionale sunt pe cale de apariţie sau consolidare, merită să ne aplecăm în primul rând asupra loialităţii naţionale a burghezilor. Faptul că numeroase asociaţii şi iniţiative pe plan naţional ale căror scopuri mergeau de la revigorarea unei limbi naţionale până la organizarea de sărbători naţionale îşi aveau punctul de plecare în burghezime – făcând abstracţie de Ungaria sau Polonia – nu ne spune încă nimic despre eficacitatea modelului identitar naţional în rândul burghezilor. Va trebui să mai treacă mult timp până ce se

va găsi un răspuns la întrebarea dacă şi în ce conjuncturi organizarea naţională se situa deasupra loialităţilor locale şi regionale şi cu ce valori intra în legătură în fiecare naţiune în parte. Se poate presupune totuşi că elementul naţional nu s-a impus în mod durabil ca unitate teritorială de referinţă dominantă şi ca instanţă presupunând anumite obligaţii, ci că şi-a menţinut întâietatea numai în anumite condiţii, în raport cu îndatoririle locale şi regionale, cele de clasă şi sex sau cele religioase.

Înainte de toate, există multe dovezi ale faptului că pentru burghezi, care locuiau majoritatea în oraşe sub 5.000 sau 10.000 de locuitori, locul natal, oraşul însuşi, constituia experienţa şi spaţiul de definire. Chiar dacă scrierile autobiografice pun foarte mult accentul pe mediul de obârşie, ele arată totuşi cât de marcantă era experienţa din oraşele natale. Aşa este ilustrat acest fapt la Gustav Falke, într-o manieră plină de haz, când respectivul relatează retrospectiv despre anii de Şcoală de la Lübeck înainte de 1844:

Geografia patriei era un termen necunoscut. Lübeck? Germania? Exista o Germanie pe atunci? Da, exista o Germanie: de două ori pe săptămână

„Se abţineau cu o afectare pronunţată să se conformeze preceptelor religiei catolice… A asista la slujbă era treaba cumetrelor” (n.t.).

la ora de geografie: râuri, oraşe, munţi, cifre de locuitori. Şi la istorie exista o Germanie: numele împăraţilor germani şi cronologia acestora, înainte şi înapoi.

Spaţiul primordial de referinţă îl reprezenta deci oraşul, în special în cadrul vieţii obişnuite de şcolar, în timp ce evenimentele naţionale sunt amintite numai în vreme de război sau de criză. Desigur, va trebui să presupunem că în locurile confruntate cu dominaţia străină, aflată totodată în centrul propagandei politice, ca în anumite părţi din Italia sau din centrul Europei, elementul naţional a jucat un alt rol decât în fostele oraşe

ale Imperiului sau în oraşele hanseatice care continuau încă să existe. Şi, ca în Bretagne, unde a fost concepută şi răspândită o imagine a identităţii regionale care amesteca aşa-zisul trecut celtic, catolicismul şi fidelitatea faţă de monarhie într-un sublim tablou monumental romantic, burghezii par să-şi fi orientat apartenenţa în funcţie mai mult de acest gen de tablou decât de o naţiune totuşi abstractă.

Chiar dacă, în plus, eficacitatea elementului naţional nu trebuie subestimată, ea trebuie totuşi cercetată prin studii amănunţite pornind oarecum de la partea de jos a societăţii. În mulţimea apartenenţelor locale şi regionale, provinciale şi teritorial-statale, loialitatea naţională nu trecuse nicidecum înaintea altor identificări până la 1848. Forţa de atracţie a naţionalismului trebuie mai curând căutată în amestecul acestuia cu celelalte elemente, şi nicidecum în substituirea lor. La stadiul atins astăzi de cercetări, nu este recomandat să se vorbească despre o unificare a burghezilor în lupta pentru atingerea unor scopuri naţionale.

Pentru că, datorită gradului de urbanizare în Europa, marile oraşe se aflau în minoritate, trebuie să pornim de la ideea că micile oraşe au fost multă vreme cele care au modelat chipul burgheziei. În cadrul lor, reţeaua de relaţii personale formată prin contactele comerciale, sferele de căsătorii şi apartenenţa la asociaţii dobândea o semnificaţie importantă. Un mod asemănător de socializare, precum şi reguli de etichetă înrudite formau baza unei sociabilităţi în care, pe la începutul secolului al XIX-lea, se mânca şi se dansa, se discuta şi se juca împreună. Integrarea celor care se stabileau venind din altă parte sau a rudelor îndepărtate avea loc relativ uşor, având în vedere tipurile de relaţii asemănătoare, altfel spus, aceştia nu se excludeau prin comportamentul lor, contrar normelor din sfera burghezilor.

Printre instituţiile care au format şi răspândit caracterul de burghezie, familia a jucat un rol central. În cadrul ei se moşteneau proprietăţi, se adunau capitaluri

pentru înfiinţarea de fabrici, se schimbau informaţii, se puneau la cale căsătorii şi se educau copiii. Dat fiind faptul că munca productivă masculină s-a mutat tot mai mult în afara casei, femeile au preluat înainte de toate îndatoririle legate de educaţia' copiilor, de construirea unei culturi a sociabilităţii sau de dezvoltarea unei sfere private, care trebuia să compenseze dura realitate a aridei

munci productive. împărţirea muncilor între sexe a fost consemnată în scris de numeroase publicaţii pentru spaţiul de limbă germană, încă din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Femeilor casnice li se pretindea ca prin atenţie, ordine, curăţenie, sârguinţă şi economie, prin cunoştinţe economice şi îndemânare, să asigure liniştea casei şi fericirea soţului care munceşte pentru asigurarea traiului.

Competenţele emoţionale, educative şi gospodăreşti trebuiau să alcătuiască astfel un tot armonios. Chiar dacă educaţia a devenit obligatorie pentru femei, rolul subordonat al celei din urmă în familiile burgheze nu se punea în discuţie în sfera de concepţii legale şi politice burgheze.

Momentul în care s-a trecut la o viaţă de familie caracterizată de anumite ritualuri a avut loc, după toate probabilităţile, mai târziu. În timp ce funcţionarii de stat părăseau deja, în secolul al XVIII-lea, căminul familial, negustorii şi producătorii burghezi şi, în parte, şi cei din domeniul profesiunilor liberale au continuat încă multă vreme acest obicei de a munci acasă. Separaţia câmpului muncii de spaţiul privat, precum şi diferenţierea clară a rolurilor bărbăteşti şi femeieşti au avut loc, evident, mai târziu. Chiar în prima ţară industrializată, Marea Britanie, viaţa privată a căpătat, după cum se pare, abia în anii 1840 acel aspect de intimitate pe care teoreticienii i-l atribuiseră mai devreme. Abia atunci au fost diferenţiate spaţiile aparţinând familiei de cel al personalului, aniversările şi zilele de sărbătoare private au fost separate

de cele ale „întregii case”, iar timpul prezenţei bărbatului activ din punct de vedere profesional – scurtat. Până atunci, familia era deschisă servitorilor, prietenilor şi rudelor, iar ritualurile nu erau percepute ca având familia drept nucleu. John R. Gillis vorbeşte în acest sens de *openess* şi *informality* pentru familiile din mica burghezie engleză. În nordul Franţei, femeile luau încă parte, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, la viaţa de afaceri, ţineau socotelile, preferând să se priveze în consumul lor personal decât să recurgă la banii întreprinderii. Abia după jumătatea secolului ele se concentrează asupra conducerii gospodăriei şi a educaţiei copiilor, aşadar putând beneficia abia acum de mai mult timp liber şi bani suficienţi pentru a desfăşura ritualurile familiale ale meselor şi sărbătorilor comune şi pentru a consacra vestimentaţiei şi locuinţei acea atenţie necesară înfăţişării exterioare a burgheziei. Trebuie să fim de aceeaşi părere cu Ute Frevert care concluzionează astfel cu privire la evoluţia germană: „Modelul familiei burgheze având ca bază polaritatea între lumea exterioară şi cămin, producţie şi reproducţie, bărbat şi femeie a început foarte încet să prindă rădăcini în realitatea socială”.

Aşa cum modelul de familie burgheză manifesta tendinţa de a se răsfrânge asupra grupului social al burgheziei, cuprinzând la sfârşitul

secolului al XIX-lea şi unii angajaţi, tot astfel anumite valori specifice, la început burgheze, aveau o forţă de radiere, care nu a rămas limitată la sfera burgheziei în sensul strict, ci s-a extins la anumite categorii ale burgheziei existente, în rândul cărora valorile respective erau mai puţin răspândite. Acest lucru este evident cu privire la noţiunea de muncă, ce se opunea, pe de o parte, trândăviei nobililor şi, pe de altă parte, se afla în strânsă legătură cu progresul material şi cu cel al civilizaţiei. Pe la 1763, în colecţia „Bibliotek fur Jiinglinge” se putea citi: „Un leneş este un fel de monstru în regatul creaturilor”.

Chiar dacă noţiunile de muncă şi performanţă erau necesare pentru justificarea existenţei burgheze şi delimitarea acesteia, unii burghezi se sustrăgeau influenţei lor. În Franţa, Italia sau Spania din prima jumătate a secolului al XIX-lea, fiind moşieri sau negustori, ei doreau să ducă o existenţă de rentier şi îşi planificau prin urmare o viaţă care avea ca moto mai curând acel *otium cum dignitate*. La sfârşitul secolului al XIX-lea, în Franţa, viaţa de rentier asigura, într-adevăr, o consideraţie socială deosebită.

În mod evident, nu toţi burghezii împărtăşeau acele norme consi – derate în general constitutive pentru burghezie. Pe de altă parte, erau acceptaţi ca burghezi numai cei care respectau aceste valori, le foloseau în educaţia copiilor lor şi se serveau de ele ca etalon în viaţa de zi cil zi. În cele din urmă, condiţiile sociale determinau dacă în cadrul] fiecărei societăţi se puteau forma anumite atitudini care să fie socotite în general ca făcând parte din caracteristicile burgheziei. Valoarea individului şi a individualului ar fi considerată în general acea norma specifică apărută odată cu trecerea de la societatea pe caste la ceai burgheză, individul fiind astfel eliberat din cătuşele dreptului cutumian şi ale corporaţiilor. Revoluţia franceză din 1789 este considerată dea obicei data de naştere a individului burghez modern, iar societatea franceză – cadrul spaţial al acestei individualităţi burgheze. Numel roase citate sunt în măsură să dovedească acest lucru, însă rămâne de stabilit în ce măsură s-a putut forma în realitate această conştiinţă! având în vedere constrângerile familiale, sociale sau religioase. Anumitei dovezi pledează în favoarea faptului că afirmarea individului alterna cu punerea în valoare a instituţiilor, care ar fi necesare pentru a cârmui individul şi pentru a-i îmblânzi elanurile. În unele societăţii organizate mai degrabă la modul cooperatist, mai puţin industrializata şi cu o structură religioasă, ca Olanda, o viaţă individuală în afara familiei era imposibil de conceput până în anii 1850, după cum’s«l arătat recent cu exemplul lui Vincent

Van Gogh. Chiar dacă istoria! politică şi spirituală a stabilit catalogul de valori caracteristice modulufl de existenţă burghez, urmează să fie realizată analiza modului în care aceste valori erau percepute şi puse în practică de burghezii înşişi. I

MUNCITORUL

Sidney Pollard

La începutul perioadei moderne, termenul „muncitor" era încă necunoscut. Existau în alte limbi cuvinte echivalente, ca *ouvrier* sau *Arbeiter*, dar acestea desemnau grupuri mai restrânse decât astăzi. Şaptezeci de ani mai târziu, la mijlocul secolului al XIX-lea, termenul acesta şi alţii ca el deveniseră curenţi în multe ţări din vestul Europei. Referindu-se la clasa socială ca la un întreg, ziaristul britanic radical William Cobbett se adresa încă, la 1816, „calfelor şi lucrătorilor"; la 1850 însă, sintagma „clasa muncitoare" era deja larg răspândită. În aceeaşi perioadă, Germania vorbea despre *handarbeitenden Klassen*, iar în Franţa, la 1830, apărea un ziar care se numea, semnificativ, *L'artizan, journal de la classe ouvrière*.

Dacă termenii aceştia n-au fost folosiţi mai devreme, acest lucru nu s-a datorat vreunei slăbiciuni lingvistice, ci faptului că fenomenul în sine, „muncitorul", abia începea să-şi facă apariţia. Nu înseamnă că în secolul al XVIII-lea nimeni nu muncea cu mâinile şi pentru un salariu: dimpotrivă, erau numeroşi cei care-şi câştigau astfel existenţa, doar că gruparea lor se făcea altfel.

Apariţia clasei muncitoare ca parte semnificativă a societăţii a constituit doar una dintre profundele schimbări economice şi sociale care au avut loc în Europa acelei epoci. Procesul nu a fost uniform pe tot continentul, ci dimpotrivă. Pe de o parte, a avut loc secvenţial, la început în Marea Britanie, destul de târziu în Olanda, Franţa, Elveţia şi Germania şi mai târziu încă în alte părţi. Pe de altă parte, schemele de dezvoltare şi tipurile de „muncitori" care şi-au făcut apariţia mai întâi au fost fundamental diferite, diferenţele provenind din tradiţiile

legislative aparte şi din experienţele istorice diverse ale diferitelor regiuni ale Europei, precum şi din alte cauze.

Subiectul este deci de o considerabilă complexitate. Pentru a uşura înţelegerea acestuia, capitolul de faţă se va concentra doar pe trei ţări importante, Marea Britanie, Franţa şi Germania, reprezentând câteva dintre tendinţele majore ale epocii, deşi, ocazional, vor exista referinţe şi la alte regiuni. În continuare, pentru mai multă claritate, vom împărţi muncitorii în patru grupe: (1) meşterii pricepuţi, (2) muncitorii lucrând în asociaţii familiale şi alţii posedând ceva pricepere şi experienţă, (3) muncitorii din fabrici şi (4) lucrătorii, împărţiţi în cei care ţin de mediul urban şi cei din mediul rural. Nici aceste grupuri nu sunt Perfect distincte unul de altul: adesea se suprapun, iar în cadrul

fiecăruia există alte subgrupuri. Totuşi, respectiva împărţire ne foloseşte la mai mult decât simpla înţelegere: primele trei categorii pot fi de asemenea considerate ca reprezentând trei dintre sistemele economice, fiecare cu logica sa proprie, existente în Europa din trecut. Meşteşugarii ne reamintesc breslele medievale; muncitorii industriali lucrând în familie sunt reprezentativi pentru aşa-numita „proto-industrie”, foarte importantă în producţia industrială europeană a epocii studiate; iar fabrica a devenit unul dintre simbolurile perioadei ce avea să vină. Aceste sisteme sunt considerate uneori ca fiind secvenţiale, urmându-şi unul celuilalt. De fapt, aşa cum vom vedea, ele au coexistat în diferite regiuni ale Europei şi chiar în interiorul fiecărei ţări în parte.

Începând cu Evul Mediu târziu, artizanii sau meşteşugarii pricepuţi au fost cei care au păstrat, în mâinile şi creierele lor, cea mai mare parte din cunoştinţele tehnologice şi industriale ce existau în epocă în Europa. Tăbăcarii şi cizmarii se pricepeau să transforme pieile în încălţăminte; ţesătorii şi croitorii erau cei care ştiau cum s-o faci hainele; pietrarii, cărămidarii,

tencuitorii, dulgherii, geamgiii şi meseriaşii care puneau olanele cunoşteau secretele construirii de case. < Obiectele din lemn erau manufacturate de tâmplari şi marangozi, printre alţii, iar cei ce se pricepeau la prelucrarea metalelor variau de la fierari şi trefilatori până la fabricanţii de cuţite sau de vase cositorite sau până la armurieri, ceasornicari şi giuvaiergii. În oraşele mari, sej bucurau de recunoaştere o mare parte din aceste meşteşuguri. Astfel, existau 80 de bresle la Dijon în 1780, 117 la Paris în 1725 şi încă 44 după restructurarea din 1776, 150 la Viena în 1859, 118 la Berlin în 1802 şi 142 la Nürnberg în 1797 – 1798.

În mod tradiţional şi ideal, meşteşugarul trecea, de-a lungul pregăj tirii sale profesionale, prin trei etape. Începea ca ucenic, după ce-şi sfârşea perioada de ucenicie devenea calfă, iar la timpul potrivit, probabil în jurul vârstei de treizeci de ani, putea deveni meşter. Uceniciij şi calfele trebuiau de obicei să trăiască în casa meşterului lor, subi controlul direct al acestuia, şi să rămână necăsătoriţi. Numai meşterii se puteau căsători şi numai ei erau membri deplini ai breslei.

Breasla reprezenta cadrul care furniza sistemul cu structurile şi! logica sa. Tot ea supraveghea calitatea instruirii şi a priceperii mem –, brilor săi. Breasla se îngrijea de văduve şi de orfani şi oferea ajutor în caz de boală. Tot ea organiza evenimentele sociale ale membrilor, avea grijă de păstrarea statutului meşteşugului pe care-l servea şi organiza celebrarea în comun a evenimentelor religioase. Având dreptul de a impune calitatea de membru, putea limita intrarea în rândurile meşteşugului respectiv şi, dacă era nevoie, putea asigura împărţirea corectă a materialelor în momentele când acestea lipseau de pe piaţă, De asemenea, breasla juca de obicei un anume rol în guvernarea oraşului.

MUNCITORUL

71

Pe la începutul epocii moderne, această structură era deja mult slăbită din motive pe care le-am putea numi

politice, dar şi din motive economice. În toată Europa, dominaţia exercitată de bresle a fost resimţită ca o piedică în calea dezvoltării. În Marea Britanie, în secolul al XVIII-lea, curtea regală a refuzat să mai susţină puterea breslelor de a împiedica intrarea liberă în meşteşug, de a limita numărul de membri sau de a percepe amenzi, pe motiv că acestea ar restrânge libertatea necesară a practicilor profesionale. În Franţa, puterea breslelor, după ce a fost redusă drastic de Turgot în 1776, a fost cu totul abolită după Revoluţie. În Germania, au supravieţuit mult mai mult, dar şi aici autoritatea lor a fost anulată sau mult redusă în aproape toate statele germane înainte de 1850. Acolo unde au continuat să existe, puterea legală a breslelor a fost mult diminuată.

Cauzele economice ale declinului lor au fost mai subtile, dar şi mai cuprinzătoare. Chiar şi în Evul Mediu, unii meşteşugari foarte necesari, ca fierarii, dulgherii sau cizmarii, se stabileau la ţară, în afara razei urbane de control a breslelor. Date fiind posibilităţile deschise de schimbările tehnice şi de pieţele în extindere ale secolului al XVIII-lea, unii negustori şi manufacturieri au fost tentaţi să treacă peste restricţiile breslei şi să angajeze lucrători la ţară. Au început, de asemenea, să încalce limitările numerice din oraş, luând tot mai mulţi ucenici şi calfe, pe măsură ce creştea nevoia de aceştia. Situaţia respectivă n-a deranjat doar egalitatea strictă a meşteşugarilor, pe care fusese construită breasla, dar a distrus şi şansele unui număr din ce în ce mai mare de calfe de a ajunge vreodată la statutul de meşter şi de a avea un atelier propriu. Este clar că, dacă o calfă avea acest statut vreme de aproximativ 10 ani, de la 20 la 30 de ani, iar un meşter peste 20 de ani, de la 30 de ani până la moartea sa, atunci, în cazul în care numărul de calfe nu este restrâns la cel mult jumătate din numărul de meşteri (or, toate meşteşugurile cunosc acum o expansiune rapidă), promovarea unora la statut mai înalt va fi blocată. Iar fenomenul acesta era din ce în ce mai frecvent, mai ales în domeniul construcţiilor. O întreagă clasă de calfe veşnic

dependenţi, lucrând pentru alţii contra unui salariu, şi nu direct pentru clienţi, îşi făcea apariţia. Ei au constituit una dintre sursele principale din care au apărut muncitorii calificaţi ai secolului al XIX-lea.

În Marea Britanie, meşterii cunoscuseră evoluţia cea mai diferită din momentul în care părăsiseră statutul de calfe. Chiar şi în Londra, unde sistemul de bresle fusese cel mai puternic şi unde atelierele şi Profesiunile manufacturiere abia fuseseră atinse de revoluţia industrială, s-a estimat că, spre sfârşitul secolului al XVIII-lea, cel mult 3 – 4% dintre meşteri mai erau proprietarii atelierelor în care lucrau şi ca 90% din populaţia lucrătoare erau angajaţi. Acest lucru nu înseamnă că priceperea specifică meşterilor a dispărut. Meşteşugurile mai vechi, cum ar fi ţesutul, croitoria, cizmăria, construcţia de case şi altele

asemenea, supravieţuiau, la fel de puternice ca totdeauna, doar căi meşteşugarii lucrau acum pentru stăpâni de care erau legaţi printr-o] relaţie salarială. În acelaşi timp, apăreau domenii şi meşteşuguri noi, cum ar fi ţesătorii de bumbac sau constructorii de maşini şi motoare.

Meşteşugarii pricepuţi, în domeniile noi ca şi în cele vechi, purtau mai departe o parte din tradiţiile fostelor bresle ale meşterilor. Chiar şi o parte din cuvintele tehnice folosite erau păstrate o perioadă, la fel ca unele dintre ritualurile de iniţiere. Instruirea ucenicilor şi limitarea intrărilor în branşă au devenit două dintre obiectivele principale ale meşterilor. La Londra, cel puţin, la 1820, lucrătorii încă mai susţineau că priceperea lor este o formă de proprietate şi ar trebui, prin urmare! să se bucure de protecţie, ca orice formă de proprietate. Ei formau] temelia a ceea ce avea să fie cunoscută drept „aristocraţia muncii”. I

În Franţa, schimbarea s-a produs ceva mai încet. Creşterea populaţiei şi dezvoltarea urbană. aveau un ritm

mai lent, aşa încât meşterul francez tipic, spre deosebire de confratele său britanic, lucra încă în 1850 într-un orăşel vechi, cu instituţii tradiţionale. În asemenea locuri, tradiţiile supravieţuiau mai bine. Într-un oraş ca Rouen, spre exemplul jumătate din calfele din croitorie locuiau încă în casa meşterilor lor la 1780. Forţa meşterilor francezi consta în produsele de lux, de înaltă! calitate, ca mătăsurile de Lyon sau de St. Étienne, îmbrăcămintea de lux de la Paris sau cea din lână de la Roubaix, pentru a căror producere! priceperea artizanilor nu putea fi încă înlocuită de maşini.

Cu toate acestea, un anumit grad de modernizare îşi făcea loc şi aici. În momentul abolirii breslelor, la 1776 şi, respectiv, 1789, intel resele divergente ale calfelor şi ale stăpânilor lor deveniseră dejaj evidente. Atelierul tipic parizian angaja încă doi sau trei lucrători, dafl stăpânul însuşi era cel mai adesea dependent de un negustor cară comanda şi vindea la scară mare. În secolul al XVIII-lea, calfa petrecea] încă ani mulţi în „Turul Franţei”, stând cel mai adesea cel mult câteva] luni pe lângă un meşter; în secolul al XIX-lea însă, lucrurile s-aid schimbat. Mobilitatea era mai rară, angajarea într-un atelier se făcea pe termen lung. Este semnificativ faptul că, dacă mulţimea pariziană! din perioada Revoluţiei, aşa-numiţii *sansculottes*, cuprindea calfe *şi* meşteri mai mici, în momentul Revoluţiei de la 1848, la Paris, calfele] acţionau deja singure, în opoziţie cu meşterii care se simţeau acuffij membri ai unei clase de mijloc.

Mult mai limitată a fost transformarea calfelor de tip vechi în muncitori calificaţi în Germania, deşi acolo creşterea populaţiei şi cea a industriei au fost mai rapide decât în Franţa, iar meşteşugarir meşteri, calfe şi ucenici împreună, au trecut de la 12% din totalul celon care munceau pentru salarii la 1800, la 13, 4% din totalul deja mai mare din 1846 – 1847. Era evident că meşteşugarii reprezentau încă o elită în cadrul populaţiei urbane. Breslele fuseseră abolite în teritoriile ocupate de francezi, iar Prusia le anulase privilegiile în 1807 şi apoi

În 1810 – 1811; cu toate acestea, ele au supravieţuit în diverse forme, iar în Prusia au fost chiar consolidate printr-o lege din 1849. În unele părţi ale Germaniei, la 1848, calfele trebuiau încă să lupte pentru dreptul de a locui în afara caselor meşterilor lor, iar la Leipzig, în regiunea care era probabil cea mai dezvoltată din Germania din punct de vedere industrial, în regatul Saxoniei, doar 10% dintre calfele croitori erau căsătoriţi la 1849 şi doar 2% dintre calfele măcelari, în comparaţie cu 38% dintre muncitorii bărbaţi din fabrici.

Obiceiul de a colinda, care dispăruse aproape cu totul în Franţa după 1789, iar în Marea Britanie fusese preluat de uniunile sindicale, ca metodă de a întări puterea grevelor locale şi de a combate şomajul, era încă obligatoriu în anumite regiuni ale Germaniei, chiar dacă, oficial, obligativitatea fusese parţial desfiinţată în Prusia în 1811 şi complet abolită la 1831. Scopul colindatului din loc în loc nu era doar perfecţionarea pregătirii profesionale a calfei, ci şi lărgirea orizontului general al acestuia. Tipic pentru Germania, meşterii călători aveau obligaţia de a ţine evidenţa scrisă a locurilor prin care treceau, pentru poliţie; cu toate acestea, erau adesea acuzaţi (şi nu cu totul pe nedrept) de cerşetorie sau de încurajarea nemulţumirii şi tulburărilor în rândurile populaţiei.

În privinţa aceasta, ca şi în multe altele, existau mari diferenţe între statele independente care formau ceea se numea, în mod generalizator, Germania. Oricum, o mişcare generală către dărâmarea obiceiurilor vechi şi „proletarizarea” forţei de muncă era deja evidentă. Cel mai grăitor exemplu îl constituie, poate, creşterea continuă a numărului mediu de asistenţi (fie ei calfe, ucenici sau alţii) pe lângă fiecare meşter. În Germania ca întreg, în vreme ce numărul de meşteri a crescut cu 30% între 1800 şi 1846 – 1847, numărul celorlalţi a crescut cu 127%, aşa încât raportul dintre ei s-a modificat de la aproximativ 1: 0,5 la aproape 1: 1. La Mainz, raportul era de 1: 0,93 în 1816 şi

de 1: 1, 42 în 1842; la Brunswick, era de 1: 1, 19 în 1771, dar de 1: 2, 09 în 1854. În unele meserii, raportul devenise cu totul disproporţional. Astfel, la Viena, în meseriile legate de tipografie, raportul era de 1: 14 în 1837 (comparativ cu 1: 1, 2 pentru croitori), iar pentru meseriaşii din domeniul construcţiilor, încă şi mai mare; astfel, la Brunswick, la 1854, existau 40 de „asistenţi" pentru un meşter zidar sau cărămidar şi 26 pentru un meşter dulgher.

Meşteşugari se găseau şi prin alte părţi ale Europei. În unele ţări, ca Italia, breslele erau chiar mai restrictive decât în Europa Centrală, în vreme ce în Irlanda meşteşugarii făceau deja parte dintr-o forţă de uncă unionistă, ca în Marea Britanie. În Rusia, nevoia de forţă de niuncă specializată trebuia acoperită de o societate încă în robie la Oraşe, în vreme ce existau şi meseriaşi foarte buni, fără nicio pregătire °ficială, angajaţi în munci în cadru familial la ţară. S-a estimat că existau 355.000 de artizani, inclusiv calfe şi ucenici, în Rusia europeană

(fără Polonia şi Finlanda), din totalul de circa 4 milioane de lucrători muncind pentru salariu.

Ceea ce-l făcea deosebit pe meşter era priceperea sa. Calitatea respecltivă însă este ceva dificil de definit sau de delimitat. Ea poate merge de la simţ artistic sau chiar geniu, cum ar fi în cazul unor meşteşuguri cal ceasornicăria de lux sau ceramica decorativă, până la o simplă uşurinţăj în mânuirea uneltelor, aceasta din urmă fiind iarăşi greu de deosebit! de îndemânarea unor servitori obişnuiţi sau a unor muncitori agricolii mai specializaţi. Meşterii de la sate stăpâneau cunoştinţe elementarei din mai multe meşteşuguri şi aveau adesea talent pentru improvizaţii; în acelaşi timp, se mai ocupau şi de cultivarea vreunei bucăţi de pământ. Oricum, pentru cei mai pricepuţi dintre meşteri, guvernele! sau patronii străini erau dispuşi să îşi asume riscurile şi cheltuielile! aducerii cuiva din străinătate, acesta fiind singurul mod

accesibil de a introduce ramuri de producţie noi sau inovaţii tehnice necunoscute lui propria ţară. În Marea Britanie, emigrarea lucrătorilor pricepuţi a fosa ilegală până în 1825, iar cei care încurajau fenomenul, precum şi emigaranţii înşişi erau pedepsiţi cu închisoarea în cazul în care erau prinşii

S-a afirmat adesea că diviziunea muncii şi apariţia maşinilor J asociate cu progresul industrializării, tind să diminueze aptitudinile! meşteşugăreşti, fie prin limitarea meşterilor, bărbaţi sau femei, la specializări foarte înguste, fie prin înlocuirea muncii manuale cu maşini. Fără îndoială că în anumite meserii, cum era ţesutul la război, munca manuală a fost înlocuită de maşini, iar în altele a fost împărţita în subdiviziuni repetitive, însă un declin generalizat al priceperii şi îndemânării e puţin probabil să fi avut loc. Au existat întotdeauna produse şi procese noi care au intrat pe piaţă, cum ar fi pudelarea fierului sau şlefuirea lentilelor optice, care au necesitat tot atâta dexteritate şi cunoştinţe ca oricare dintre meşteşugurile tradiţionale. În plus, construcţia în sine de maşini de complexitate din ce în ce mai mare a început să ceară o întreagă gamă de noi competenţe.

Amprenta principală a profesiunii unui meşter priceput era dată de perioada sa de ucenicie. În Marea Britanie, după cum s-a arătaţi aceasta a căzut în sarcina uniunilor sindicale, mai ales după abrogarea! în 1814, a clauzelor privind ucenicia din Statutul Meşteşugarilor de \ *A* 1563. În mod normal, ucenicia dura în jur de şapte ani şi se încheia când ucenicul avea 21 de ani. Băieţii deveneau ucenici pe lângă membrii uniunii breslei, şi nu la patron, continuând însă să existe în mult* meserii contracte oficiale de ucenicie, precum şi ritualuri de încheieri a acesteia, chiar dacă de cele mai multe ori constau, probabil, doar într-o ieşire la băut cu toată lumea din atelier. Din punctul de vederi al uniunii sindicale, principalul motiv pentru care a fost menţinut! această instituţie a fost încercarea de a păstra controlul şi de a limitl intrarea în branşă. Succesul acestei încercări

depindea de puterea pe care uniunea o avea asupra pieţei muncii din meseria respectivă!

putea fi uşor subminată de decizia unor ateliere ce nu funcţionau sub controlul uniunii privind instruirea unui număr mare de flăcăi „ilegalişti” sau de imigrarea unor meseriaşi pe jumătate instruiţi, de la ţară sau din zone în care uniunea nu era reprezentată. Curios este faptul că minerii scoţieni erau obligaţi de către patronii lor să accepte, la 1775, în schimbul emancipării parţiale din condiţia de şerb, să instruiască ucenici: aceasta sugerează că unioniştii britanici foarte pricepuţi încercau să ia povara instrucţiei tehnice de pe umerii angajaţilor lor, asumându-şi ei înşişi supravegherea instruirii. Pentru aceasta, se plătea de obicei o primă, a cărei valoare era de 5 – 15 lire sterline pentru majoritatea meseriilor spre sfârşitul secolului al XVIII-lea, dar care putea fi mult mai mare în cazul câtorva profesiuni mai favorizate. Dacă ucenicul era instruit cum se cuvine sau doar folosit ca mână de lucru ieftină după o instruire superficială, aceasta depindea de atelier şi de meşter. Majorităţii li se plătea deja un mic salariu spre sfârşitul perioadei de ucenicie şi, în afara ucenicilor parohiali, care erau în general orfani, spre sfârşitul secolului al XIX-lea, puţini mai trăiau în casa meşterului.

În Franţa, obligaţia oficială de a trece printr-o perioadă de ucenicie a fost abolită odată cu breslele şi instituţia uceniciei n-a mai fost niciodată cu adevărat reînviată. În 1848, la Paris, exista doar un ucenic la 17 calfe şi doar puţin mai mulţi de o treime dintre ei aveau un contract adevărat de ucenicie.

Prin contrast, sistemul oficial de ucenicie a supravieţuit remarcabil de bine în Germania. Acolo, mai multe drepturi ale ucenicilor, precum şi multiplele datorii de supunere în orice circumstanţă, de apărare a intereselor patronilor lor şi multe altele erau stipulate prin lege. Tipic era ca ucenicul să şi locuiască la atelier, iar,

cum timpul de ucenicie era mult mai scurt decât în Marea Britanie, cam între trei luni şi cinci ani, acesta îşi putea da probele şi putea obţine dreptul de practicare a meseriei pe la vârsta de 18 ani. Apoi însă, trebuia să colinde vreme de câţiva ani şi să-şi practice meseria o perioadă până când, în jurul vârstei de 28 – 30 de ani, să aibă dreptul de a da probele pentru a deveni meşter. În Rusia, ucenicia dura cam cinci-şapte ani.

Priceperea şi credinţa că are o contribuţie importantă la bunul mers al societăţii îi dădeau meşteşugarului un anume grad de încredere în sine, precum şi conştiinţa unui statut social înalt. Ceea ce îi dădea valoare consta mai curând în arta şi priceperea sa decât în munca brută şi acest lucru se reflecta din plin în ierarhia general acceptată a mesenilor *între ele*. Meşterul era de obicei proprietarul uneltelor proprii şi era mândru de ele, lucru care se vedea după felul cum acestea şi, Probabil, şi produsele obţinute cu ajutorul lor erau purtate şi arătate în cadrul procesiunilor oficiale ale breslei. Meşterul controla de obicei în totalitate procesul propriu de producţie şi adesea respecta Sfânta Luni, Preferând să lucreze mai mult vinerea după-amiaza pentru a recupera

timpul pierdut. Calfa din Germania era foarte hotărâtă să-şi păstreze „onoarea” (şi în acest sens era de obicei sprijinită de către meşterul său), refuzând să accepte ca ucenici pe fiii unor taţi de statut inferior şi cu atât mai puţin pe cei născuţi în afara căsătoriei. Un ecou interesant al acestui concept de onoare se regăseşte în cadrul mai modern al breslelor londoneze de după 1815, când cei care acceptau să-şi exploateze angajaţii, muncind cu plata în acord, sub preţul uniunii, erau numiţi „neonorabili”. Francezii nu insistau chiar atât de mult pe apartenenţa la categoria „oamenilor de treabă”, dar erau oricum *oameni care-şil ştiau meseria* sau, după cum îi vede George Sand, *cavaleri* ai muncii.] Obiectivul lor, subliniau reprezentanţii meşteşugarilor din Germania! era să-şi

câştige pâinea onorabil, nu să-şi maximizeze veniturile.

Meşterii ştiau, în general, să scrie şi să citească; unii erau chiar învăţaţi. La Londra s-a remarcat contrastul dintre viaţa socială plată) a muncitorilor necalificaţi şi interesul viu faţă de politica şi afacerilel vremii printre meşteri. Meşterii constituiau, de cele mai multe ori, i chiar şi în Marea Britanie, care părea deja mai dezvoltată, patronii! aflaţi direct în contact cu muncitorii şi nimic nu poate fi mai elocvent în ceea ce priveşte condescendenţa cu care îi priveau pe muncitori decât i momentul în care, în perioada owenită* dintre 1833 şi 1834, meşterii din domeniul construcţiilor au dat muncitorilor posibilitatea de a parl ticipa la cooperativa de producţie, atunci când „vor fi pregătiţi cil obiceiuri mai bune şi ştiinţă îndestulătoare, care să le îngăduie să-şi vadă singuri de-ale lor, cu bunăvoinţa celorlalte ramuri ale uniunii”]

Meşterii ar fi fost foarte surprinşi, cel puţin până pe la jumătatea secolului al XIX-lea, dacă nu şi mai târziu, în momentul în care li s-ar fi spus că de fapt aparţin aceleiaşi clase ca şi muncitorii lor. Prăpastia] ce-i separa era bine marcată, nu doar prin statut şi prin siguranţa locului de muncă, ci şi prin salarii.

În Marea Britanie, cea mai dezvoltată dintre ţări, muncitorii primeau în mod obişnuit în jur de 60% din salariul meşterului, iar statutul locului lor de muncă era de asemenea mai puţin regulat şi mai nesigurj într-o fabrică, diferenţa de salariu dintre un filator priceput şi în simplu ţesător putea merge până la 100%. În Germania, raportul dintre salariul meşterului şi cel al muncitorului era de asemenea cam de 2: 1 în unele meserii mai noi, în care priceperea era mai rară şi deci mă valoroasă, cum ar fi vopsitul ţesăturilor sau imprimarea pe percal, diferenţa putea ajunge la 4: 1 sau chiar la 6: 1. S-a dezbătut mult dacă diferenţele acestea s-au mărit sau, dimpotrivă, s-au redus o dată e «industrializarea, dar dovezile au fost prea neomogene pentru a *sQ* putea ajunge la o concluzie definitivă. Femeile erau plătite chiar mai puţin decât muncitorii bărbaţi; acolo unde munca lor nu era chiaa

— Robert Owen (1771 – 1858), industriaş britanic, membru marcant al mişcării socialiste din Marea Britanie (n.t.).

comparabilă cu cea a bărbaţilor, dacă erau angajate pentru munci mai uşoare sau mai simple, cum ar fi fabricarea de cuie mici sau de pile fine, primeau rareori mai mult de o treime din salariul unui bărbat. Nu era cu totul imposibil ca o văduvă sau o orfană să păstreze deschis un atelier, sub vechiul sistem al breslelor, cel puţin până se găsea un bărbat care să preia sarcina; dar, în mod obişnuit, conducerea deplină a unui atelier nu le era accesibilă. Meserii care s-ar fi putut considera ca oferind statut de meşter practicantului dacă acesta ar fi fost bărbat, cum erau fabricarea de pălării, de mantale sau de corsete, nemaivorbind de ţesut sau de dantelărit, nu erau recunoscute ca atare pentru femei şi erau prost plătite. teucenicia" oferită orfanelor de către autorităţile engleze, sub Legea pentru Săraci, era o parodie de ucenicie: expresii ca „pregătire pentru o bună femeie în casă" sau „pentru buna îngrijire a unui soţ" sunt grăitoare în acest sens.

Pe scurt: meşteri pricepuţi existau peste tot în Europa. Ei formau aproximativ 10 – 15% din populaţia activă, echivalentul a 15 – 25% din populaţia având un loc de muncă. Constituiau o elită, dar erau prinşi la mijloc în schimbările epocii, de la un mediu protector, strâns legat de statutul lor, spre economia „capitalistă", mai deschisă, mai puţin personalizată şi mai orientată înspre piaţă. În decursul acestei transformări, o mică parte au devenit patroni posesori de capital; unii au rămas meşteri independenţi, lucrând pe cont propriu; majoritatea însă au deveni „muncitori" lucrând pentru salariu.

Este imposibil să trasăm o linie de demarcaţie între aceşti meşteri şi alţii, având ceva pricepere, dar angajaţi în alte activităţi. Astfel, ţesătorii, care constituiseră cândva o breaslă de meşteri respectată în oraşul tradiţional, formau

acum o parte semnificativă a micilor producători familiali sau a „proto-industriei”, care era principalul component al acestui al doilea grup de muncitori. În Germania, s-a estimat că circa 80 – 90% dintre muncitorii proto-industriali lucrau în domeniul textil; în Franţa, în 1860 încă, se mai foloseau 200.000 de războaie de ţesut manuale.

Două aspecte ale micii producţii sau proto-industriei merită atenţie specială. Primul îl constituie legătura sa cu pieţele exterioare, asigurată de micii negustorii sau „*Verleger*” şi de agenţii acestora, care obţineau comenzi la o scară mai largă, uneori din străinătate, şi le aduceau Producătorilor individuali propriu-zişi. Spre deosebire de meşterii tradiţionali, care lucrau pentru o piaţă limitată şi adesea protejată de concurenţă, muncitorul proto-industrial depindea de comenzi cât se poate de nesigure şi de fluctuante. Sub presiunea continuă a competiţiei noilor apăruţi pe piaţă, comenzile puteau să-i dispară aproape de la o zi la alta, cum s-a întâmplat cu ţesătorii de in din Flandra, Silezia şi alte regiuni, pe la 1840. Pe de altă parte, o piaţă în ascensiune rapidă putea la fel de bine să cunoască şi o „epocă de aur”, ca în cazul ţesătorilor de bumbac din Marea Britanie de pe la 1790.

Al doilea aspect care merită să fie subliniat este acela că munca se desfăşura acasă şi că, de obicei, toată familia participa la ea; cazul tipici era ca munca să aibă loc la ţară; de asemenea, lucrătorul avea în modl normal şi o bucată de pământ, de pe urma căreia îşi hrănea familiaj subzista în perioadele în care comerţul lâncezea sau unde îşi păştea! calul care-l transporta, împreună cu produsele obţinute, la piaţă.

Copiii creşteau astfel sub ochii şi supravegherea părinţilor lor, învăţând meseria pe măsură ce o vedeau practicată în casă şi ajutându-i în acelaşi timp, cu munca auxiliară, ca depănatul şi bobinatul, precunj şi cu munca de la fermă. În absenţa constrângerilor breslei, cuplurile]

se căsătoreau relativ devreme şi, cum copiii îi ajutau la muncă de la] vârste fragede, părinţii nu erau deloc tentaţi să limiteze numărul de membri ai familiei. În schimb, nici copiii nu erau stimulaţi prin nimici să rămână în casa părintească şi îşi întemeiau familii proprii aproapa de îndată ce munca lor în casa părinţilor devenea profitabilă.

A existat, într-adevăr, o tendinţă vizibilă pentru unele regiuni, deşi nu pentru toate, dintre cele cu o dezvoltare mai puternică a industriei practicate la nivel familial, de a avea o creştere mai rapidă a populaţiei decât regiunile pur agricole, dar nu s-a stabilit care este la drept vorl bând cauza şi care efectul. În acele zone de pe continent unde funcţiona dreptul primului născut sau alte sisteme prin care se lăsa ferma unui singur moştenitor, creşterea populaţiei din secolul al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea a avut loc, natural, aproape în întregima între cei care nu posedau pământ, din moment ce numărul de ferme a rămas constant; aceştia din urmă au fost obligaţi să caute de lucru în afara agriculturii, în mica industrie familială. Astfel s-a întâmplat că sporirea populaţiei a stimulat munca proto-industrială, şi nu inversa cu trecerea timpului, s-a manifestat clar şi tendinţa de declin a muncii câmpului între muncitori, pe măsură ce aceştia se angajau tot mai adesea cu normă întreagă în industrie.

Lucrătorii de felul celor descrişi mai sus sunt greu de clasificat, şi ca lucrători agricoli, şi ca lucrători industriali. Nici lor nu le era prea clar care este poziţia lor, drept care nu puteau da răspunsuri uniforme în privinţa aceasta recenzorilor din perioada respectivă. Destul de frecvent, aveau de suferit de pe urma tendinţei fermierilor şi propriei ţarilor de pământ de a le pretinde mai mult decât o chirie obişnuita pentru bucata de pământ lucrată, pe care trebuiau s-o plătească din câştigurile lor industriale, în timp ce comanditarii, la rândul lor, îi plăteau mai puţin decât ar fi făcut-o în mod normal, presupunând c8 îşi vor completa veniturile cu ajutorul produselor obţinute de pe bucata de pământ închiriată. Lucrătorii din asociaţii familiale lucrau şi mai mult în perioadele în care munca lor

era mai prost plătită, tendinţi descrisă uneori ca „autoexploatare”.

Existau mai multe feluri de producţie. Ţesătorii de lână şi camgatl din Yorkshire, în mod semnificativ numiţi de localnici „manufacturierii!

jsi cumpărau singuri firele, le prelucrau cu propriile războaie de ţesut, posibil chiar cu ajutor angajat pentru al doilea sau al treilea război din casă, şi duceau ei înşişi pânza la piaţă; un *JCaufsystem*” similar se practica şi de către ţesătorii de olandă din Ravensberg, precum şi în alte regiuni. Totuşi, sistemul cel mai des practicat era acela în care comanditarul furniza materia primă: aşa-numitul „*Verlagsystem*”. În unele cazuri, cum ar fi printre fabricanţii de ciorapi din comitatele centrale ale Angliei, inclusiv cadrul folosit la împletirea ciorapilor aparţinea patronului şi se plătea chirie pentru el. Gradul de dependenţă a fost dus şi mai departe când unii dintre lucrătorii aceştia erau adunaţi în câte un atelier imens, pentru a fi sub directa supraveghere a patronului, care putea astfel nu doar să controleze rapiditatea şi calitatea producţiei, ci şi să prevină posibilitatea de delapidare a firelor distribuite spre împletire – constantul măr al discordiei între mulţi dintre *Verleger* şi muncitorii lor.

La vremea respectivă, se foloseau în Europa patru grupe importante de fibre textile: bumbacul, lâna, inul şi mătasea. Bumbacul apăruse ultimul, dar fusese primul mecanizat; astfel, primele maşini de tors s-au răspândit rapid în Marea Britanie începând cu 1770, iar războaiele de ţesut mecanice sau „electrice” au început să le înlocuiască pe cele manuale în anii 1820. A urmat industria prelucrării lânii şi a cam-garnului, cu o întârziere de circa zece – douăzeci de ani, iar mai târziu inul. Prima metodă satisfăcătoare de tors inul a fost perfectată abia în jurul lui 1830. Mătasea a urmat un drum diferit: cum firul său natural este mult mai lung decât cel de bumbac, lână sau în era mai curând răsucit decât tors, mecanismul din

fabrici funcţionând pe baza forţei apei şi angajând în majoritatea cazurilor copii de vârstă destul de fragedă. Ca industrie de lux, ţesutul mătăsii, precum şi torsul acesteia au rămas manuale până înspre zilele noastre.

Existau şi procese de pregătire, ca deschiderea baloţilor, curăţarea, pieptănarea şi dărăcirea, şi procese de finisare a muncii, cum ar fi vopsirea, imprimarea sau tăierea stofelor; acestea aveau loc din ce în ce mai mult în ateliere mari din oraşe şi erau realizate de muncitori specializaţi. Însă cele două procese-cheie, pentru care erau angajaţi cei mai mulţi lucrători, erau torsul şi ţesutul. Torsul, o muncă executată în mod tradiţional de femei, a fost mecanizat primul, ceea ce a obligat femeile să se îndrepte spre alte meserii cu jumătate de normă, ca împletitul, dantelăria, brodatul, producerea de mănuşi şi îmbrăcăminte, sau pur şi simplu să-şi caute de lucru în afara industriei textile, la fabricarea de pălării din paie sau de cutii. Ieftinirea produsului ca Urmare a folosirii firelor toarse de maşini a dus la extinderea producţiei, ceea ce a atras un număr mare de ţesători, chiar şi dintre cei care aveau înainte alte ocupaţii. Când ţesătorii, la rândul lor, au fost nlocuiţi de războaiele electrice, s-a dovedit a fi mult mai greu pentru 61 să-şi găsească meserii alternative decât fusese mai înainte pentru

torcători. Declinul ţesătorului la război manual, în bumbac în Marei Britanie şi în pe continent, cu oamenii agăţându-se de profesia.] aceasta şi acceptând salarii din ce în ce mai mici, într-o competiţie fără speranţe cu maşina, reprezintă unul dintre cele mai tragice capitoleş din istoria acelor vremuri.

Minerii formau un alt grup de lucrători recunoscuţi ca fiind specializaţi fără să fi urmat o ucenicie propriu-zisă. În cazul celor cel prelucrau fierul, ce suflau sticla sau manufacturau tabla de cositor, fiecare dobândea pricepere

asistându-i pe cei mai în vârstă, până câne reuşea să promoveze el însuşi în poziţii mai pline de responsabilităţi. La fel erau pregătiţi şi minerii de bataj în minele de cărbune. Lucrătorii! din minele de cărbune au fost descrişi ca formând chintesenţa proletariatului modern, dar în trecut, începând cu Evul Mediu, îndemânareaJ şi cunoştinţele lor erau foarte preţuite, într-atât încât înalta aristocraţie, ca şi capitaliştii le acordau privilegii şi un statut înalt. Inj Marea Britanie, acest lucru însemna acordarea de drepturi asupra unor! pământuri bogate în minereuri şi dreptul de a face parte din breslei privilegiate, autonome, minerilor din minele de staniu din CornwallJ celor din minele de plumb din Derbyshire sau celor din minele de fieri şi de cărbune din Forest of Dean. În Prusia şi în alte câteva stătea germane, privilegiile includeau statutul de *civil servants*, cu garantarea, locului de muncă (desigur, fără libertatea de a pleca după dorinţă), o procedură clară de promovare şi o schemă de asigurare obligatoriei *JKnappschaft*", până târziu după 1850. Minerii şi muncitorii de la furnalele din Rusia au avut statut de şerbi până la emanciparea lor diiJ anii 1860, la fel ca minerii din Silezia până la 1807 şi, într-o formă diferită, cei din minele de cărbune din Scoţia, până la 1799. Sprai sfârşitul perioadei despre care vorbim, minele mari de cărbune diqj Marea Britanie, nordul Franţei şi Olanda erau deja administrate dd manageri şi ingineri specialişti; însă, în majoritatea celorlalte părţi, mineritul depindea încă de cunoştinţele şi experienţa minerilor.

Munca acestora era grea şi periculoasă, dar, în mod normal, era şi bine plătită. Motivul nu îl constituia atât natura în sine a muncii, cât dezvoltarea industrială rapidă din acea perioadă, care se traducea printr-o nevoie continuă de a atrage forţă de muncă din exterior. În Germania! spre exemplu, numărul celor angajaţi în minerit şi metalurgie a crescuţi de la 40.000 în 1800 la 155.000 în 1846 – 1848; în alte regiuni, ca în Scoţi» între 1830 şi 1850, creşterea a fost şi mai puternică. Nou-veniţii erai uneori recrutaţi din industriile în declin, dar cei mai mulţi

veneau din agricultură, astfel încât multe mine se pomeneau că muncitorii le dispalj în mod regulat vara, la vremea recoltei. Trăind în sate miniere, comuni-d tăţile lor tindeau să se izoleze şi să păstreze tradiţii şi o cultură propriij

Situaţia regiunilor cu metalurgie dezvoltată era destul de asemănătoare. Acolo unde se folosea pe post de combustibil mangalul, ca în Suedia sau Rusia, mare parte din populaţia rurală din împrejurimi erl angajată în munci care contribuiau la bunul mers al industriei locale: la tăiatul lemnelor sau la prepararea şi transportul mangalului. Comunităţile suflătorilor de sticlă erau de obicei puţin numeroase, dar, de asemenea, foarte specializate. Produsele care trebuiau asamblate din mai multe bucăţi, cum sunt ceasurile, şeile, tacâmurile, încuietorile, instrumentele muzicale, icoanele sau păpuşile, erau de obicei realizate de forţă de muncă specializată de la ţară; aceasta putea consta în lucrători necalificaţi – dar şi în unii foarte pricepuţi – sau în copii mici – dar şi în meşteri cu experienţă, într-o formă de *„Verlag”*. Cei care asamblau produsul final erau totuşi, în general, meşteri recunoscuţi. Printre numeroasele tipuri de lucrători cu experienţă şi responsabilităţi, chiar dacă nu în mod necesar recunoscuţi ca lucrători calificaţi, mai trebuie menţionaţi marinarii şi pescarii. În vreme ce marinarii, cel puţin pe vasele mari, erau plătiţi cu un salariu calculat zilnic sau lunar, unii, printre care şi pescarii, erau plătiţi cel mai adesea în funcţie de ceea ce reuşeau să prindă sau în funcţie de vânzări; practica aceasta mai era în uz şi în anumite ramuri ale mineritului metalifer.

În multe dintre aceste ocupaţii, femeile jucau un rol important, dar contribuţia lor precisă este dificil de estimat, pentru că multe dintre ele lucrau cu normă redusă, pe lângă muncile casnice şi, adesea, pe lângă munca pe un mic lot de pământ. Estimările care afirmă, de exemplu, că dintre cei 10 milioane de angajaţi cu salariu în Franţa, la 1790, 1, 6 milioane erau femei se bazează pe presupuneri arbitrare despre modul în care era împărţit

timpul de muncă al femeilor-lucrători. Erau cel mai adesea angajate în diverse ramuri ale industriei textile: dintre muncitorii în domeniul textil care-şi căutau de lucru la Florenţa la 1808 – 1812 şi despre a căror situaţie avem mărturii, 93% erau femei. Unele lucrau cu normă întreagă, cusătorese sau croitorese în oraşe mai mari, muncind peste puteri şi fiind prost plătite, pentru că lefurile lor nu includeau alocaţii familiale, ca cele ale bărbaţilor, presupunându-se că ele aduc doar mici venituri suplimentare pentru familie; de fapt, erau adesea unicul susţinător al familiei. După cum s-a mai spus, femeile mai lucrau la tors, brodat, dantejărit, împletit de ciorapi, fiecare cu grade diferite de specializare în munca depusă. Mai lucrau însă şi în branşa jucăriilor" (obiectelor din metal) din Birmingham, în olărit, fabricarea de nasturi, prelucrarea pieilor şi multe altele. Adesea, munceau ca ajutoare ale soţilor sau taţilor: cel mai trist exemplu în acest sens a fost dat de minele britanice de cărbune, până la Actul din 1842, care interzicea practica aceasta. Prea puţine dintre meseriile respective erau bine plătite; totuşi, femeile care lucrau în domenii mai delicate, ca pictura pe ceramică sau pe pânză din bumbac, Puteau câştiga la fel de mult ca orice meşter bărbat foarte priceput.

Un al treilea tip de loc de muncă era fabrica. Aceasta constituia un nou gen de instituţie, care reprezenta pentru mulţi însăşi era industrială modernă ce înlocuia treptat atelierele meşterilor sau asociaţiile

familiale rurale ale epocii ce apunea. Cu toate acestea, nu este uşor să defineşti fabrica. O caracteristică importantă şi adesea invocată era faptul că poseda o sursă proprie de forţă motrice, care-i asigura energia necesară funcţionării maşinilor; maşinile însele constituiau un alt element-cheie. Ele controlau procesul de producţie propriu-zis, precum şi viteza acestuia, căreia muncitorul

trebuia să i se conformeze; totul în contradicţie absolută cu epoca anterioară, când omul era cel care controla procesul muncii. În noua situaţie, lucrătorul devenise asistentul maşinii, şi nu invers.

Un alt aspect definitoriu pentru o fabrică era mărimea sa, iar aceasta atrăgea după sine pierderea individualităţii muncitorului în raport cu patronul său, care nu-l mai cunoştea personal. Lucrătorul era doar unul din masa tuturor celorlalţi, interschimbabil cu oricine ar fi posedat aceleaşi competenţe şi aceeaşi experienţă. La rândul său, patronul era acum capitalist, deţinătorul unui capital important, cu ajutorul căruia controla fiecare aspect al zilei de muncă a salariatului său.

Este evident că niciuna dintre aceste încercări de definire a unei fabrici nu este satisfăcătoare. Dacă dorim să ne referim la volumul capitalului investit şi la natura impersonală a relaţiei dintre patron şi salariat, ar trebui să includem aici şi alte tipuri de întreprinderi, ca minele sau şantierele navale. Dacă am vrea să subliniem mărimea clădirilor şi faptul că muncitorii sunt sub permanentă supraveghere, nu putem exclude din această categorie atelierele mai mari sau „manufacturile” din domenii ca prelucrarea superioară a textilelor, extragerea fierului din minereu sau laminarea acestuia. De fapt, mulţi observatori sau recenzori, la nivel naţional, i-au grupat pe cei muncind în aceste întreprinderi şi altele asemenea sub ceea ce ei defineau ca fiind „angajaţi în fabrică”.

Pentru mulţi, fabrica a fost una dintre caracteristicile principale ale revoluţiei industriale începute în Marea Britanie la 1760 – 1770, iar în Europa de Vest, cincizeci-şaizeci de ani mai târziu, şi muncitorii angajaţi aici erau consideraţi reprezentanţii autentici ai proletariatului. În realitate însă, fabricile s-au dezvoltat încet şi, chiar şi spre sfârşitul perioadei vizate, slujbele într-o fabrică erau mai curând excepţia decât regula. Estimările diferă de la o ţară la alta, dar chiar şi în Marea Britanie, cea mai avansată dintre ele, numărul de persoane angajate în toate industriile pe scară largă, precum şi în minerit, la 1851, a

fost apreciat la cel mult 1, 75 milioane, faţă de 5, 5 milioane de persoane angajate în sectorul nemecanizat. Cei angajaţi în fabrici, conform unei alte estimări, constituiau cel mult 5% din forţa de muncă ocupată în Marea Britanie în acea perioadă, 4% în Belgia şi 3% sau mai puţin în Franţa, Elveţia şi Prusia, deşi, conform altor estimări, 4, 4% din numărul persoanelor angajate lucrau în „fabrici” în statele germane la 1846. În Rusia, s-a apreciat că 565.000 de muncitori lucrau în „fabrici” la 1860, dar numele acesta se dădea oricărei unităţi productive mai mari şi, oricum, cifra reprezintă un număr foarte mic din populaţia lucrătoare. Doar în torsul bumbacului, în Lancashire, munceau mai mult de jumătate din numărul total de persoane angajate pe atunci în fabrici adevărate. În 1841, existau 25 de filaturi de bumbac, fiecare având peste 1.000 de muncitori angajaţi, distribuiţi în mod normal în mai multe clădiri; cinci din şase muncitori lucrau în întreprinderi cu peste 150 de angajaţi.

Fabrica arhetipală în acea vreme era filatura. Ce fel de muncitori erau angajaţi acolo? O parte din membrii meseriilor tradiţionale erau invariabil găsiţi în noile fabrici, inclusiv zidari şi alţi muncitori din construcţii, dulgheri şi, la început, înainte de apariţia firmelor de construcţii de maşini, montori, fierari şi alţi meseriaşi care construiau de fapt maşinile. Când filaturile se mutau din amplasamentul iniţial de la ţară pe râu în jos, spre oraşe, şi foloseau energia aburilor, exista întotdeauna un constructor de motoare, precum şi o persoană abilitată în mici reparaţii la motorul cu aburi, iar în filaturile specializate în tors, mai ales de bumbac, persoana responsabilă de supervizarea supraveghetorilor de maşină, de şabloane sau altele era plătită şi tratată ca un meşter.

Supraveghetorii propriu-zişi de maşină, cei care reparau firele şi înlocuiau mosoarele în filaturi sau care făceau munci echivalente în alte tipuri de fabrici, care curăţau maşinile şi mutau materialele, erau cel mai adesea femei şi copii. Părerile sunt împărţite dacă ei ar trebui consideraţi ca fiind măcar semicalificaţi. Un punct de

vedere larg răspândit, susţinut de proprietarii de filaturi care au răspuns anchetelor iniţiate de Parlamentul britanic sau de altele, era acela că forţa de muncă este instabilă, nesigură şi uşor de înlocuit. Există însă şi mărturii contrare, culese din registrele salariale ce s-au mai păstrat cu privire la unele dintre filaturile din Lancashire, printre altele, care arată că mare parte din forţa de muncă era stabilă, lucrătorii rămânând mulţi ani în cadrul aceleiaşi fabrici şi fiind chiar păstraţi cu jumătate de normă în perioadele de criză, ceea ce demonstrează că patronii acordau totuşi importanţă păstrării echipelor de lucru. Dacă nu calificarea, în sensul tradiţional al cuvântului, era considerată preţioasă, atunci era, probabil, experienţa lor în respectarea termenelor, în îngrijirea unor maşini costisitoare şi în încadrarea în procesul de producţie al fabricii. Adevărul se află, poate, undeva între aceste două extreme: majoritatea filaturilor păstrau, se pare, un nucleu de muncitori de nădejde, pe care îl completau în perioadele de avânt economic cu o forţă de muncă temporară, adesea nomadă. Când filaturile erau situate la ţară şi aveau satul împrejur, situaţie obişnuită în Marea Britanie înainte de 1800, iar în Franţa, Germania, Elveţia, Boemia şi Rusia până după 1850, forţa de muncă era în mod natural mai stabilă, mai controlabilă de către patron şi supunându-se, probabil, unora dintre

obligaţiile sociale reciproce ale vechilor meşteri sau ale micilor proprietari de la ţară.

Munca în fabrică, cel puţin la început, era aproape universal detestată; familiile decente o evitau pe cât le stătea în putinţă, iar patronii erau obligaţi să-şi caute muncitori din păturile cele mai de jos ale populaţiei sau dintre imigranţi. Copiii erau luaţi din orfelinate sau de la autorităţile pentru săraci, iar în Franţa, cel puţin, mănăstirile romano-catolice le instruiau pe femeile sărace

ca să fie folositoare pentru munca din fabrici. Practicile acestea, se înţelege de la sine, nu ajutau deloc la îmbunătăţirea imaginii publice a fabricilor. Această situaţie s-a schimbat la timpul potrivit, astfel încât, în momentul când noua generaţie a ajuns la vârsta de muncă, fabricile constituiau deja puncte de reper pentru împrejurimi, iar dacă munca era în continuare considerată grea, ea nu mai părea totuşi imposibilă. La vremea respectivă, tinerele femei necăsătorite şi copiii formau forţa principală de muncă în fabrici. În Marea Britanie, 75% dintre angajaţii din fabrici erau femei şi copii. La Gând, procentul era de 70%; în Elveţia, 80% dintre lucrătorii din filaturile de bumbac aveau sub 25 de ani, iar jumătate din aceştia aveau vârste cuprinse între 10 şi 16 ani.

Copiii începeau uneori să lucreze de pe la 7 – 10 ani, dar vârsta obişnuită de început era 11 – 13 ani. Ceea ce i-a îngrijorat cel mai mult pe contemporani au fost restrângerea libertăţii lor, efectul orelor lungi de muncă asupra sănătăţii şi lipsa posibilităţii de şcolarizare, care implica lipsa unei educaţii morale corespunzătoare. În consecinţă, limitarea numărului de ore de muncă pentru copii şi câteva prevederi în privinţa educaţiei s-au situat între cele dintâi obiective ale primei „Legi cu privire la fabrici”, care avea ca scop protejarea lucrătorilor. Legislaţia privitoare la fabrici a debutat în Marea Britanie cu legea din 1820, dar prima lege eficientă, care crea posturi de inspectori de muncă, plătiţi din banii publici, a fost adoptată în 1833. În Prusia, prima lege a fost adoptată la 1839, dar abia cea din 1853 a făcut-o aplicabilă.

În ceea ce priveşte femeile, opinia publică obişnuia să deplângă nu numai moralitatea laxă ce domina atmosfera închisă şi caldă a filaturilor unde bărbaţii şi femeile lucrau împreună, dar mai ales declinul deprinderilor de femeie în casă. Se susţinea, şi nu cu totul fără motiv, că nivelul de viaţă al clasei muncitoare depindea numai parţial de veniturile salariale ale membrilor şi că la fel de importantă era şi priceperea cu care stăpâna casei ştia să-şi chivernisească gospodăria.

Munca femeilor şi a copiilor fusese, desigur, foarte răspândită şi înainte de era fabricilor, doar că fusese mai puţin publică. Ruşinea de a fi văzut lucrând în public a contribuit radical la repulsia de la început faţă de munca în fabrică, la fel cum vizualizarea concentrată a forţei de muncă din fabrici de mai târziu şi care a cunoscut un ecou puternic în rândurile publicului larg a avut un rol important în prostul renume al filaturilor.

În alte întreprinderi mari, forţa de muncă era mai eterogenă. În domeniul ingineriei, de exemplu, se angajau în majoritate meşteri foarte pricepuţi, deşi se mai întâlneau şi lucrători semicalificaţi sau chiar necălificaţi, împreună cu ucenici; femei însă erau foarte puţine, în fabricile de oţel sau fier, precum şi în minele de cărbune, exista o ierarhie bine pusă la punct a competenţelor, dar şi a responsabilităţilor, ceea ce oferea băieţilor sau tinerilor care intrau în branşă pe poziţiilor cele mai de jos o scară clară de promovare. Şi în această industrie se găseau puţine femei, la fel ca şi în fabricile de sticlă. Dimpotrivă, în fabricile de trabucuri, de obiecte ceramice şi chiar la producerea cărămizilor erau angajate multe femei.

Munca în fabrică era adesea mai uşoară decât cea manuală a epocii precedente, datorită ajutorului maşinilor, dar numărul de ore de muncă era de obicei mai mare. S-a estimat că, în Germania, numărul de ore de muncă pe săptămână la 1840 era în medie de 60 – 75 pentru mineri, 72 – 75 pentru meşterii foarte pricepuţi şi 85 – 100 în fabrici. Mai mult, a fost redus drastic numărul zilelor libere. De la mai bine de 50 de zile de sfinţi, târguri şi alte motive pentru zile libere, larg răspândite în multe zone în secolul al XVIII-lea, zilele libere au fost reduse la un mai mult de trei sau patru în Marea Britanie, spre mijlocul secolului al XIX-lea; alte ţări au urmat curând după aceea. Greutatea nu consta doar în orele numeroase de muncă neîntreruptă, ci şi în faptul că acestea erau cât se poate de regulate. În vreme ce meşterul îşi lua câte o pauză din lucru atunci când dorea şi chiar agricultura alterna perioadele de muncă mai puţină cu obligaţiile sezoniere

presante, ceea ce îi dădea lucrătorului senzaţia că timpul său este important, în fabrică, timpul urma un orar precis, iar pauzele erau scurte. Tradiţia veche, larg răspândită, a respectării „Sfintei Luni" – lenevit la începutul săptămânii, recuperat apoi prin ore lungi de muncă, până la epuizare, la sfârşitul acesteia – era strict interzisă. Interesant este faptul că, în Marea Britanie, declinul Sfintei Luni, o practică universal condamnată de către clasele de mijloc, a fost urmat aproape imediat, în jurul anului 1850, de introducerea zilei scurte sâmbăta, hotărâre mult lăudată. Aparentul paradox de a face practic din acelaşi fenomen obiect de hulă într-un caz şi de laudă în altul ar putea fi explicat prin aceea că lunea fusese aleasă în mod liber de către lucrători, pe când sâmbăta era controlată şi impusă de către patroni.

Necesitatea de a controla o masă numeroasă de muncitori, în fabrici sau locuri similare, a dus la impunerea unei discipline severe, ce a părut foarte greu de suportat, mai ales pentru prima generaţie de muncitori în fabrică. Pedepsele erau dure, nu doar pentru întârzieri, ci şi pentru vorbit sau fluierat în timpul lucrului, pentru insubordonare sau pentru alte delicte necunoscute până atunci. Pedepsele, mai ales cele aplicate copiilor, erau adesea brutale şi erau urâte cu atât mai mult cu cât nu se administrau de către părinţi, de la care se putea

aştepta dragoste chiar atunci când pedepseau, ci de oameni complet străini, al căror venit depindea în mare măsură de felul cum ştiau să-i pună la muncă pe copiii aflaţi sub controlul lor.

Necalificaţii, salahorii, zilierii, *Tagelohner*, *journaliers*, *gagne-derniers*, aveau cel mai jos statut şi prestigiu din clasa muncitoare, deşi exista o întreagă subclasă şi mai de jos, alcătuită din negustori ambulanţi, cerşetori, vagabonzi, hoţi, prostituate şi săraci în general, foarte net separaţi în majoritatea descrierilor contemporane. În oraşe, aceştia cuprindeau câteva grupuri

distincte. Mai importanţi erau uşierii, hamalii, cărăuşii, docherii în oraşele-port şi muncitorii ocazionali, prezenţi în toate oraşele, indiferent de mărime. Mulţi meşteşugari, mai ales în domeniul construcţiilor, angajau în mod direct muncitori din categoriile respective: nu aveau niciun respect pentru ei, iar atunci când îi plăteau ei înşişi, de obicei îi exploatau. Aceşti lucrători se deosebeau de asistenţii din turnătorii, să spunem, turnătorii, prin aceea că nu puteau ajunge niciodată la statutul de meşter. Foarte mulţi dintre ei erau sezonieri, din zonele de munte sărace în Franţa sau Italia, din Irlanda atunci când lucrau în Marea Britanie sau *Hollandgänger* din Germania, care se întorceau acasă în timpul sezonului mort. Numărul lor era greu de stabilit, depinzând în mare măsură de definiţia care li se dădea. În Prusia, dacă excludem toţi lucrătorii din agricultură, pe meşteri, mineri şi muncitorii din fabrici, restul „muncitorilor" s-a apreciat că formau 19, 6% din totalul forţei de muncă la 1816, respectiv 21, 1% la 1846.

Nu toţi erau complet necalificaţi, dar competenţele lor erau de obicei prea puţin apreciate. Orice flăcău de la ţară, de exemplu, trebuia să se priceapă să strunească nişte cai. Cu unii cai, era nevoie nu doar de putere fizică, ci şi de pricepere: săpătorii care au lucrat la construirea de canale, iar mai târziu de căi ferate, erau capabili de eforturi excepţionale în acest sens.

Plata lor era mică, printre cele mai mici care existau, şi era considerată adesea un fel de bază de plecare pentru calcularea celorlalte salarii. Cu excepţia unor grupuri speciale, ca săpătorii de la căile ferate, plata muncitorilor necalificaţi se situa la limita subzistenţei, deşi chiar şi conceptul acesta era destul de flexibil, depinzând de moment şi de loc. În societăţile mai tradiţionale, ca în Germania, muncitorii necalificaţi, în general, nu se căsătoreau decât dacă soţiile erau ele însele salariate, întrucât plata lor n-ar fi fost suficientă pentru întreţinerea unei familii. Mulţi dintre ei intrau şi ieşeau în mod constant de sub incidenţa legilor pentru săraci sau a altor prevederi caritabile.

Servitorii, precum şi clasa destul de extinsă de *Gesinde* din Germania formau un grup în sine. Numărul lor a crescut constant, odată cu creşterea numărului şi a averii clasei de mijloc din acea perioadă, iar, cum obiceiul de a ţine servitori s-a extins către clasele cu venituri mai mici, munca în casă a început să fie realizată tot mai

adesea de către femei şi să devină tot mai exploatatoare. În Marea Britanie, serviciul domestic, cu 1039.000 de lucrători în 1851 sau 13% din forţa de muncă, constituia cea de-a doua sursă de locuri de muncă, după agricultură. Servitorii în casă aveau de obicei un loc de muncă mai sigur decât alţi „necalificaţi" şi mai aveau deschisă şi o mică posibilitate de promovare socială, inclusiv o căsătorie cu cineva dintr-o clasă superioară, în cazul femeilor; ei erau însă mai dependenţi decât alţii de toanele şi idiosincraziile stăpânilor lor. Acest lucru era cu atât mai adevărat pentru *Hausgesinde* din Germania, cărora legea le cerea nu doar să-şi servească stăpânii în orice moment şi să le apere interesele, cu condiţia să nu încalce legea, ci permitea şi să fie pedepsiţi fizic de către aceştia, în Prusia până la 1849, iar în Austria până în 1911. Pe de altă parte, servitorii avea dreptul să ceară să fie îngrijiţi în caz de boală sau alte necazuri.

Cel mai redus prestigiu social era rezervat lucrătorilor din agricultură, în practică, ei nu erau deloc necalificaţi: dimpotrivă, munca într-o fermă necesita nu doar forţă fizică şi rezistenţă, ci şi multe cunoştinţe, pricepere tehnică la mânuirea uneltelor şi un dezvoltat simţ al responsabilităţii, întrucât lucrătorii din agricultură puteau fi rareori supravegheaţi în mod direct. Dar lipsa ştiinţei de carte, vorbirea lentă, provincială, riturile şi ritualurile sociale particulare, mersul încet şi stângaci, precum şi poziţia socială dependentă şi subordonată, toate acestea alimentau dispreţul pe care contemporanii lor îl încercau faţă de ei. Un fermier american, în vizită în Anglia la 1850, scria despre lucrătorii agricoli din vestul Angliei

ca despre cei mai degradaţi, săraci, proşti, brutali şi vulgari din câţi am văzut în regatul acesta… N-am mai văzut nici în Irlanda, nici în Germania sau Franţa, nici măcar printre negrii sau indienii de la noi sau printre chinezi şi malaezieni, oameni ale căror gusturi să fie mai instinctuale şi ale căror scopuri şi mod de viaţă să fie mai josnice… şi mai asemănătoare cu ale animalelor, ca la ţăranii aceştia.

Descrieri similare se puteau citi şi despre ţăranii irlandezi, nemţi, italieni sau alţii. Pe de altă parte, existau şi unii care-i idealizau pe lucrătorii simpli şi oneşti de la sate, precum şi modul lor de viaţă.

Condiţiile în care munceau lucrătorii în agricultură erau chiar mai diferite de la o ţară la alta a Europei decât cele ale muncitorului industrial. Acest lucru se datora în principal diferenţelor ce existau în legile cu privire la proprietate şi în structura socială a ţinutului, ceea ce dădea naştere la tradiţii diferite. Relaţiile capitaliste dintre patron şi angajat erau foarte dezvoltate în Marea Britanie. Ţărănimea propriu-zisă dispăruse deja aici, cu puţine excepţii, iar împrejmuirile care au eliminat ultimele vestigii de drepturi comune ale oamenilor obişnuiţi de la ţară au încheiat procesul, între aproximativ 1760 şi 1845. Comunitatea tipică de fermieri a proprietarului de pământ, a arendaşului

sau a lucrătorului pur şi simplu era compusă în general din doi-trei lucrători la fiecare fermă, în medie, dar în unele regiuni, cum ar fi estul Angliei, numărul acestora putea ajunge până la 10 – 12 pe fermă.

Se pot distinge câteva grupuri diferite şi între lucrătorii fermieri. Servitorii care locuiau la fermă, care formaseră cândva majoritatea, erau acum în scădere drastică. Acest lucru se datora în parte – în perioada 1793 – 1813, aceea a creşterii preţurilor la alimente – faptului că devenise mai ieftin pentru fermieri să le plătească întreţinerea decât să-i ţină în casa proprie, iar în parte

pentru că angajările pe termen lung le-ar fi dat dreptul de a se stabili la fermă sub prevederile Legii pentru Săraci. Astfel, dacă târgurile tradiţionale de locuri de muncă continuau să se manifeste destul de frecvent, angajările tindeau tot mai adesea să se facă pentru 51 de săptămâni sau mai puţin, şi nu pentru doi ani sau mai mult, ca înainte. Lucrătorii în agricultură care locuiau în casa stăpânului erau prost plătiţi şi mai dependenţi decât alţii, dar slujba lor era sigură.

Mai existau şi alte tipuri de salariaţi care-şi găseau de lucru cam pe toată durata anului. Salariile erau mult mai mari în nordul industrial, unde ajungeau până la 15 şilingi pe săptămână la 1851, decât în sudul Angliei, unde se întâlneau şi salarii de 6 – 7 şilingi pe săptămână. În plus, locuinţele erau mai bune şi petrolul mai ieftin în nord. Mulţi erau parţial plătiţi prin aceea că li se permitea să locuiască în vreo căsuţă şi să folosească bucata de pământ de alături, deşi fermierii britanici nu se prea grăbeau să acorde aceste facilităţi, care le-ar fi dat lucrătorilor mai multă „independenţă”. Mai existau şi locuri de muncă sezoniere, în perioada recoltei, care erau ocupate de membrii familiilor lucrătorilor din fermă, de săraci sau de forţa de muncă migratoare din Irlanda. În secolul al XIX-lea, pentru munci punctuale se puteau angaja „grupuri de muncă”, formate în cea mai mare parte din femei şi copii lucrând împreună. Mai apoi, s-au organizat grupuri de lucrători agricoli calificaţi împreună cu ajutoarele lor pentru a îndeplini sarcini în domeniul construcţiilor sau altele similare. În timpul războiului (1793 – 1815), a fost penurie de forţă de muncă din cauza implicării în conflict a celei mai mari părţi din Europa de Vest, penurie rezolvată în parte prin apariţia de tehnici noi, inclusiv prin accelerarea înlocuirii secerii de către coasă, ceea ce a însemnat de asemenea înlocuirea femeilor de către bărbaţi la munca în agricultură. Între 1815 şi 1835, a urmat un surplus de forţă de muncă, ceea ce a condus la scăderea salariilor şi la migrarea înspre oraş, dar tendinţa aceasta a fost răsturnată în deceniile următoare.

Ţările în care agricultura făcută de ţărani era predominantă, cum erau Franţa, vestul şi sudul Germaniei sau Irlanda, aveau în general relativ puţini lucrători agricoli. Loturile de pământ erau foarte variate ca mărime, iar cei ce deţineau pământ prea puţin, pentru a-şi putea hrăni familia de pe urma acestuia, erau obligaţi fie să-şi completeze

veniturile realizând munci proto-industriale, fie să-şi caute de lucru pe la fermierii mai bogaţi sau la marii proprietari de pământuri. În Irlanda, spre exemplu, la recensământul din 1841, cam jumătate din populaţia masculină se descria ca fiind „lucrători şi servitori”; aproape jumătate din ferme deţineau mai puţin de 5 acri. Aici, ca mai peste tot în Europa, ţăranul lipsit de pământ, care lua în arendă un lot pentru a se întreţine, era un fenomen recent, o consecinţă a creşterii puternice a populaţiei în secolul al XVIII-lea, însoţită de împărţirea în bucăţi tot mai mici a pământului. Erau, oricum, puţin numeroşi cei care nu aveau deloc pământ.

Similar, în Franţa erau puţini ţăranii lipsiţi cu totul de pământ; în schimb, conform lui Soboul, 40% din populaţia rurală avea atât de puţin la 1790 încât era nevoită să muncească pentru alţii. Servitori locuind la fermă, în majoritate tineri până în 25 de ani, erau încă ceva obişnuit în anumite părţi ale ţării, iar în secolul al XIX-lea, numărul*ae journaliers*, *brassiers* şi *manoeuvriers* s-a mărit încă. Mulţi dintre ei migrau între industrie şi construcţia de căi ferate între anii 1830 şi 1840. Proporţia celor cu totul lipsiţi de pământ era foarte variabilă, mergând de la 5% la Gatinais până la 30% în Normandia Inferioară, în vreme ce în satele flamande industrializate procentul era adesea şi mai mare.

După Marea Britanie, Germania de la est de Elba avea numărul cel mai mare de lucrători rurali. În jurul anului 1830, erau în medie 6, 7 persoane pe gospodărie agricolă la est de Elba, în comparaţie cu doar 1, 7 în

provincia Rin; de fapt, în mare parte din Prusia de Est, o gospodărie însemna de fapt o mare proprietate funciară. Edictele de emancipare din Prusia de la 1807 şi 1811, care încheiau definitiv era iobăgiei, au făcut prea puţin pentru micii proprietari de pământ, care au pierdut nu doar protecţia foştilor stăpâni, ci, curând după aceea, şi drepturile cutumiare. S-a dezvoltat o ierarhie a lucrătorilor agricoli, cărora li se atribuiau astfel loturi diferite de pământ; totuşi, salariaţi existaseră în agricultură şi înainte de emancipare. Mai existau şi *Gesinde* sau servitori ce locuiau în casa stăpânilor, care, ca şi confraţii lor de la oraş, se aflau sub controlul direct al acestora. Existau şi lucrători pe moşie, angajaţi pentru cel puţin un an în schimbul unei bucăţi de pământ, al unor bunuri, ca seminţele de porumb, şi uneori şi în schimbul unei sume de bani: *Inste* sau *Instleute* puteau fi plătiţi chiar cu o parte din recoltă. În sfârşit, mai existau mici proprietari de diferite tipuri, care lucrau şi ei, cel puţin o parte din timp, pe moşie. Dacă aveau un acoperiş propriu, aceştia erau cunoscuţi ca *Häusler* sau *Eingenkätner*, printre alte nume regionale; dacă erau lipsiţi de o casă Proprie, locuind ca subchiriaşi, se numeau *Einlieger*. Este greu de stabilit numărul lor, întrucât existau atât de multe cazuri marginale, dar e sigur că acesta creştea odată cu sporul populaţiei, din moment ce numărul de proprietăţi agricole era staţionar. S-a estimat că în

Bavaria, la 1840, 16% din populaţia muncitoare era formată din lucrători agricoli cu ceva pământ, în timp ce 14% erau lucrători lipsiţi cu totul de proprietăţi. În jurul anului 1800, „cei fără pământ” au fost apreciaţi la 25% pentru Prusia ca întreg, dar proporţiile variau, aceştia reprezentând, de pildă, 35% în estul Prusiei şi 33% în marca Brandenburg. Mare parte din puterea jurisdicţională a stăpânilor feudali s-a păstrat şi după emancipare, iar lucrătorii agricoli din est erau cei mai săraci dintre cei săraci; în termeni de salariu, aceştia câştigau între o treime şi jumătate din salariul confraţilor

lor din vest. Astfel, la 1841, lucrătorii bărbaţi, locuind în casa stăpânilor, primeau cam 60 – 180 de mărci pe an (femeile, între 54 – 108 mărci) în Renania, în timp ce în Prusia de Est salariile erau de 45 – 60 de mărci, respectiv 30 – 36.

Respectivele variaţii ale salariilor trebuie privite cu destulă circumspecţie, chiar dacă sunt destul de largi, la fel ca şi alte salarii menţionate. Au fost citate aici pentru a da o idee generală şi pentru că s-a considerat că se pot referi la tipuri de muncă şi de plată suficient de asemănătoare încât prezenţa lor să fie justificată. În general însă, în ciuda muncii asidue a istoricilor, s-a dovedit destul de greu de stabilit vreun standard precis de salarizare pentru diferite grupe de? muncitori, ca să nu mai vorbim despre încercarea de a deduce din acestea statistici date cu privire la nivelul de trai al populaţiei. Problema constă în mare parte în lipsa de informaţii (avem, astfel, de prea puţine ori cunoştinţă despre salarii consecutive şi comparabile pentru acelaşi tip de muncă), dar şi în natura însăşi a informaţiilor.

Salariile se stabileau în funcţie de timpul de lucru sau la bucată. Pentru bucata de produs finit, s-a dovedit practic imposibil de stabilit vreo normă de salarizare; acolo unde s-au găsit registre salariale, câştigurile variază între limite extrem de largi, şi nu doar de la un muncitor la altul, ci şi pentru aceeaşi persoană de-a lungul timpului. Este în general acceptată ideea că plata la bucată aducea câştiguri săptămânale mai mari decât cea în funcţie de timpul lucrat, că lucrătorii tindeau spre un venit mediu şi se leneveau când ajungeau la acesta, temându-se că un venit peste medie ar conduce la diminuarea plăţii la bucată. Toate aceste consideraţii însă, cu toate că sunt în general valabile, nu pot aduce destulă acurateţe în stabilirea seriilor noastre salariale.

Dar şi plata în funcţie de timpul lucrat poate să ne ducă la concluzii greşite, pentru că nu se precizează nicăieri numărul de zile nelucrate ca urmare a lipsei de comenzi, a vremii proaste sau pentru că nu era destulă apă

care să conducă roata hidraulică. Registrele omit, de asemenea, orele suplimentare, plăţile speciale, ca, de pildă, cele pe perioada recoltei sau alte sporuri. Mai existau, poate, şi alte tipuri de sporuri, ceea ce ar putea explica paradoxul că salariile reacţionau prea puţin la inflaţia generată de război, şi totuşi erau destul de flexibile ca să crească în vecinătatea Londrei sau în oraşele industriale din nord. În atelierele meşteşugăreşti, era ceva obişnuit ca fiecare angajat

să aibă alt salariu. În plus, salariile înregistrate ale bărbaţilor nu includeau câştigurile realizate de către femei sau copii şi trebuie ţinut cont şi de acestea la calculul veniturilor unei familii, care contează de fapt la stabilirea nivelului de trai.

Mai mult, salariile înregistrate exclud plata în natură, deşi aceasta era foarte importantă la începutul epocii în discuţie, după care a început încetul cu încetul să dispară; oricum, impactul respectivei plăţi este important pentru înţelegerea acestei perioade ca întreg. Lucrătorii din agricultură, dar şi minerii sau alţi muncitori din zonele rurale (cazul celor care lucrau în fabrici amplasate la ţară) puteau primi loturi de pământ, poate şi seminţe ori alte materiale sau atâţia „iarzi" de roşii. Minerilor li se putea da cărbune la preţ redus, iar marangozilor – " aşchii" din cheresteaua utilizată; toate acestea au fost transformate, semnificativ, în salariu propriu-zis de către Şantierele Navale Regale la 1805, apoi abolite la 1830, când Amiralitatea a început de fapt să plătească salariile în mod regulat. În unele ramuri industriale, muncitorii delapidau materiale pentru a compensa salariile mici. Unii proprietari de fabrici sau de mine le asigurau salariaţilor lor locuinţă, contribuţia la asigurările medicale şi mâncare mai ieftină în perioadele de criză; alţii, dimpotrivă, îşi exploatau forţa de muncă, punând-o la plăţi suplimentare. Astfel, lucrătorii din industria producătoare de tacâmuri trebuiau să-şi plătească chiria şi energia electrică, cei ce

împleteau ciorapi erau adesea obligaţi să închirieze cadrele pe care lucrau, iar cusătoresele erau deseori nevoite să-şi plătească aţa şi luminările.

Mai dificilă încă decât stabilirea veniturilor salariale (şi nonsalariale) reale ale familiilor muncitorilor este problema determinării nivelului real al preţurilor pentru bunurile pe care aceste familii le achiziţionau. Se ştie prea puţin despre preţurile pe care le plătea o gospodărie din clasa muncitoare: majoritatea informaţiilor pe care le deţinem se referă la achiziţiile realizate de marile instituţii. Ne lipsesc, de asemenea, informaţiile sigure cu privire la bunurile anume pe care le cumpărau muncitorii, la modul cum acestea se schimbau de la o perioadă la alta, după cum se modificau preţurile sau după cum intrau Pe piaţă noi bunuri, la modul cum aceste date variau de la o regiune la alta şi de la oraş la sat. Ce pare, oricum, mai sigur este faptul că mărfurile de calitate mai proastă şi produsele alimentare ce nu mai erau proaspete sau care erau din ce în ce mai des contrafăcute se vindeau în cartierele muncitoreşti ale oraşelor.

După cum s-a mai spus, numărul zilelor libere sau al zilelor de sărbătoare s-a redus în cursul procesului de industrializare; în plus, în fabrică se lucra mai multe ore decât în vechile ateliere meşteşugăreşti. Ritmul muncii era de asemenea intensificat, în parte pentru că patronii puteau de-acum să crească ritmul maşinilor sau să ofere Plăţi stimulative pentru productivitate crescută, dar şi pentru că muncitorii, luaţi din mediul lor tradiţional şi puşi în faţa a numeroase

produse noi şi accesibile, ca hainele ieftine sau diferitele mărunţişuri produse la maşină, erau tentaţi să lucreze mai mult pentru a putea să şi le cumpere.

Intensificarea ritmului muncii şi, în unele cazuri, noile posibilităţi tehnice au condus la deteriorarea

condiţiilor de lucru. Mineritul la mai mare adâncime, mai ales în zonele carbonifere, a dus la tot mai multe decese, din cauza exploziilor, a gazelor otrăvitoare din mine, a căderilor de stânci sau a altor accidente: cei ce au vizitat satele de mineri au lăsat mărturii despre mulţimea de infirmi de acolo. Alţi muncitori, din industriile de prelucrare a fierului, a sticlei, din atelierele de pieptănat lâna sau de extras sarea din minereu, erau afectaţi de căldura mare din aceste locuri. Existau apoi dese cazuri de intoxicaţii cu plumb ale celor ce pictau manual, ale sudorilor şi ale celor ce lucrau în producerea de pile, cu mercur printre pălărieri, cu arsenic printre muncitorii din industria de prelucrare a cuprului, silicoze şi pneumoconioză printre mineri şi tocilari. În fabrici, aveau loc accidente din cauza maşinilor neseparate de muncitori; până când legea a impus protejarea acestora, atmosfera era încinsă şi închisă şi exista un risc permanent de incendiu, mai ales în turele de noapte. Pericolele create de supraaglomerare şi de lipsa de măsuri sanitare s-au concretizat în epidemiile de holeră din 1832, 1837 şi 1847, într-o vreme când, din motive nu pe deplin lămurite, ciuma încetase să mai constituie o ameninţare.

Au existat şi în trecut destule fluctuaţii ale angajării forţei de muncă, provocate în principal de nevoia sezonieră din agricultură şi de războaie; acestea au continuat să existe, dar li s-au adăugat fluctuaţiile generate de schimbările de pe piaţă, în timp ce cele sezoniere din construcţii sau din industria textilă şi de confecţii s-au accentuat puternic după 1815. În unele ramuri ale industriilor de lux, ca în industria mătăsii din Lyon, fluctuaţiile puteau fi dezastruoase pentru lucrătorii locali. Pe măsură ce muncitorii pierdeau legătura cu pământul, deveneau tot mai vulnerabili în faţa şomajului ciclic. În Marea Britanie, au existat crize ciclice, la 1816, 1819, 1826 – 1827, 1830 – 1831 şi 1842 – 1843. În anii ce au urmat Păcii de la Viena, şomajul a cunoscut un nivel foarte ridicat în întreaga Europă, la fel ca la 1840. Coincizând cu recoltele dezastruoase din 1845 – 1847, care au dus la o

creştere substanţială a preţurilor la alimente, ultima criză a adus o sărăcie cumplită, la oraş, ca şi la sat. O consecinţă a acestei crize a constituit-o emigrarea în masă; o alta, Revoluţiile de la 1848. Clasa muncitoare de la Paris a făcut un gest semnificativ în acest sens: în scurta perioadă cât au deţinut puterea, au înfiinţat „Atelierele Naţionale”, indicând astfel şomajul ca principala cauză percepută a nenorocirilor lor.

Şomajul la rate necunoscute până în ziua de azi a solicitat enorm proviziile pentru săraci din toate regiunile. În Anglia (şi mai târziu în Irlanda) şi în majoritatea statelor germane, existau agenţii oficiale pentru săraci; în majoritatea ţărilor catolice, precum şi în Scoţia, ajutorul era lăsat în cea mai mare parte pe seama instituţiilor religioase sau a organizaţiilor caritabile private. Reacţia Agenţiei engleze pentru Săraci, Anglia fiind atunci cea mai avansată ţară industrializată, este deosebit de interesantă. Cum războiul a secătuit proviziile destul de generoase moştenite din ultima parte a secolului al XVIII-lea, s-a introdus, la 1795, pentru prima oară, aşa-numitul sistem „*Speenham-land*”, care încerca să facă faţă la ceea ce se credea a fi o creştere temporară a preţurilor prin alocaţii care creşteau proporţional cu preţul pâinii şi cu mărimea familiei. Alocaţiile familiale au supravieţuit şi după război, iar accentuarea şomajului a adăugat şi „comisionarii” şi „ratele forţei de muncă” asupra cărora s-a distribuit povara taxelor pentru săraci percepute în zonele rurale. Acest lucru convenea fermierilor, ai căror lucrători agricoli sezonieri treceau în grija Agenţiei pentru Săraci atunci când nu era nevoie de ei la ferme, dar a produs multă nemulţumire în rândurile celorlalţi plătitori de taxe de la oraş sau din sate. Amendamentul din 1834 la Legea pentru Săraci a încercat să reducă nivelul taxelor pentru săraci, condiţionând acordarea unor ajutoare de mutarea în case de muncă, unde condiţiile erau suficient de grele încât să-i descurajeze pe oameni să mai depună cereri – principiul „mai puţini eligibili”. Acolo unde prevederile Amendamentului s-au aplicat, acestea au creat multă

brutalitate şi lipsă de sentimente umane în case; astfel, lumea a început să se teamă de ele şi să le deteste. În oraşele industriale, oricum, opoziţia faţă de respectiva măsura a fost atât de puternică încât nu s-a aplicat de fapt niciodată pe deplin. S-a încercat înfiinţarea de case de lucru, în care săracii puteau fi folosiţi la unele munci aducând unele venituri din care aceştia să fie întreţinuţi, şi în Franţa, în Germania sau în alte părţi, dar încercarea n-a avut niciodată prea mult succes. Legea prusacă privind săracii includea şi servicii medicale bine organizate, dar, ca peste tot în Europa, respectiva lege a fost cu totul depăşită de criza de la 1847. Este, desigur, inevitabil ca o atare combinaţie de date incerte în privinţa salariilor/veniturilor, foarte des modificate de influenţe exterioare, cu la fel de incertele cifre reprezentând preţurile – combinaţie menită a ne duce la venitul real – să lase loc la destule îndoieli. Nivelul salariilor reale din Marea Britanie – ţară în care această chestiune este în mod special interesantă, întrucât aici salariile deveniseră deja forma dominantă de venituri – a stârnit numeroase controverse, nici până în ziua de azi soluţionate: „dezbaterea asupra nivelului de trai”. Diferenţele de perspectivă provin şi din diferenţe de interpretare, dar şi din cauza folosirii de date incipiente şi finale de studiu diferite, de ramuri industriale sau regiuni diferite şi adesea de tipuri de bunuri şi de serii de preţuri foarte diversificate luate în calculul indicilor de preţuri. Controversa a căpătat adesea un substrat ideologic foarte puternic: „pesimiştii”, care acuză lipsa de consistenţă şi chiar inexistenţa vreunei ameliorări, fiind neîncrezători

sau ostili capitalismului, şi „optimiştii”, animaţi de voinţa de a sublinia beneficiile acestuia.

Cea mai mare parte a datelor statistice ne arată că veniturile reale au scăzut spre sfârşitul secolului al XVIII-lea, după ce crescuseră în I prima jumătate, că au stagnat până înspre 1815 – 1820, după care au crescut; pesimiştii

văd, în schimb, stagnare sau chiar declin al veniturilor până spre sfârşitul anilor 1840, când este general acceptată ideea că acestea se îmbunătăţiseră. Apoi, salariile au cunoscut o curbă mai I favorabilă, atât la oraşe, cât şi în zonele rurale, în districtele industria-l lizate din nord faţă de cele din sud, inclusiv la Londra.

În cazul majorităţii ţărilor de pe continent, datele pe care le avem I la dispoziţie arată o scădere similară a salariilor reale în ultimele 1 decenii ale secolului al XVIII-lea şi stagnarea acestora în timpul răzl boiului, cu o creştere uşoară datorată în principal preţurilor în scădere şi întreruptă mai apoi, în anii 1830. Criza salariilor din 1845 – 1848 este I oricum mai pregnantă în alte părţi decât în Marea Britanie. În Olanda, I salariile de la 1850 nu le depăşeau, probabil, pe cele de la 1770, dar I în Germania şi Franţa creşterile salariale luate în ansamblu de-a I lungul întregului secol au fost evidente.

O abordare alternativă a problemei privind schimbarea nivelului de 1 trai ar fi studierea datelor despre consum, cu toate că, şi aici, informa-lţiile sunt destul de incomplete. S-a păstrat un număr foarte limitat de I bugete familiale scrise, iar datele cu privire la consumul naţional nu-I pot fi folosite ca atare, întrucât includ şi consumul altor clase sociale! care nu poate fi separat. Există, în schimb, informaţii destul de coml plete despre importurile Marii Britanii, aşa încât se poate stabili cell puţin consumul de bunuri care erau în întregime importate. În cazul zahărului, al ceaiului şi al tutunului, cifrele de import *per capita* stagnează până la 1840, după care cunosc o creştere foarte mare; 1 consumul de cafea a crescut în mod constant, dar aceasta nu era o I băutură a clasei muncitoare. Dat fiind faptul că 70 – 80% din veniturile I unei gospodării de muncitor sărac erau cheltuite pentru mâncare şi că I mai mult de jumătate din acestea foloseau la achiziţionarea de cereale pentru pâine sau a făinii, datele de mai sus ar trebui să constituie elemente-cheie în orice calcul de acest tip; din păcate, estimările cui privire la recoltele de cereale sunt prea

inconstante pentru a putea I baza pe ele studiul consumului. Dar, chiar şi aşa, aceste estimări prezintă anomalii ciudate. Astfel, în Marea Britanie, unde salariile se considerau a fi în general mai mari, pâinea se făcea încă din cereale inferioare, ca ovăzul, în timp ce în sud se consuma deja pâine din grâu. I La fel, Irlanda, considerată în general o ţară săracă, se hrănea bine în I comparaţie cu restul Europei, cel puţin până la marea foamete de la 1845. Acest lucru se datora consumului de cartofi, care, având o valoare I nutriţională mare la pogon, a ajutat lumea din multe dintre regiunile sărace ale Europei să supravieţuiască în această perioadă. Acolo undei

există cifre detaliate, consumul de alimente reflectă, într-adevăr, veniturile reale: declinul salariilor din Anvers, între 1780 şi 1850, s-a reflectat într-o scădere cu 20% a consumului de pâine, cu 22% a celui de carne, cu 49% a consumului de peşte sărat şi cu 57% a celui de bere, cu toate că a crescut în această perioadă consumul de cartofi.

Există numeroase mărturii despre subnutriţia observată în Europa acelor timpuri, deşi datele sunt mai mult impresionante decât verificabile statistic. Astfel, se consideră că lucrătorului în agricultură din sudul Angliei îi lipseau caloriile necesare pentru a desfăşura munca în condiţii normale, la fel ca lucrătorii rurali din Aubergne sau Limousin şi din multe părţi ale Europei de Est. În Velay şi Vivarais, în Franţa, se vorbea chiar despre oameni infirmi din cauza subnutriţiei. Muncitorii irlandezi erau preferaţi pentru munci mari consumatoare de energie, ca strânsul recoltei sau lucrări în construcţii civile, dar englezii rezistau, se pare, mai bine la muncă grea pe o perioadă mai lungă de timp.

Pe baza presupunerii că nutriţia din perioada copilăriei, căreia i se modifică oricum necesarul în funcţie de energia consumată, determină într-o anumită măsură înălţimea, multe dintre cercetările recente s-au concentrat pe schimbările înălţimii medii la un număr destul de mare

de popoare comparabile. Desigur, şi cercetările în domeniul acesta s-au confruntat cu dificultatea obţinerii de date sigure; s-au folosit totuşi datele de recrutare pentru armată şi datele despre imigranţii spre Australia. În măsura în care acestea sunt de încredere, ele arată o scădere a staturii medii în cea mai mare parte a Europei în jurul anului 1850 şi, în plus, diferenţe mari între diferitele clase sociale: în Anglia, diferenţa de înălţime la 1800 era de până la 20 cm între băieţii născuţi în cartierele sărace ale oraşelor şi cei aparţinând familiilor înstărite. Dintre cei transportaţi către Australia, irlandezii erau sensibil mai înalţi decât englezii, iar cei născuţi la ţară sensibil mai înalţi decât cei născuţi în oraşe, toate acestea conform aşteptărilor. În jurul anului 1850, tinerii irlandezi de 19 – 22 de ani, cu o înălţime medie de 168 cm, erau numai cu puţin mai înalţi decât cei din Marea Britanie, dar îi depăşeau pe danezi şi pe suedezi cu aproape 3 cm, pe bavarezi cu 3, 5 cm, iar pe italieni cu aproape 6 cm.

Din tot ce reprezenta consum atunci, singurele care au rămas ca dovezi, vizibile în parte şi azi, sunt casele. Cele ale lucrătorilor în agricultură din Marea Britanie erau printre cele mai proaste; multe aveau încă pereţi din argilă amestecată cu paie, pământ în loc de podea şi acoperişuri proaste din stuf. Casele tipice din Irlanda însă, pe care animalele le împărţeau uneori cu oamenii şi din care fumul ieşea Printr-o gaură în acoperiş, erau privite cu şi mai mare groază de către contemporani. Casele minerilor erau de obicei mai bune, aveau adesea două etaje şi acoperişuri din ardezie sau din ţigle, dar, atunci când aparţineau exploatării miniere, muncitorii se pomeneau adesea alungaţi din ele în momentele de dispută, cu scene sfâşietoare. Unii proprietari

de fabrici din zone rurale, ca Arkwright în Cromford, Struţt în Belperj sau predecesorul lui Robert Owen în New

Lanark, au construit pentru i muncitorii lor case mai solide, deşi tot destul de mici.

În oraşele industriale, casele erau construite cât de aproape se putea; multe dintre ele erau spate în spate şi împărţeau aceeaşi grămadă de gunoi din curte şi aceleaşi străzi nepavate din faţă. Erau înfiorător de insalubre şi acest lucru se reflectă în statisticile privind; mortalitatea alcătuite în jurul anului 1840. Pe câtă vreme, într-un oraş precum Kendal, membrii micii nobilimi şi meşteşugari aveau o speranţă de viaţă medie de 45 de ani, iar muncitorii – de 34 de ani, l-ai Manchester aceste cifre erau de 38 de ani pentru prima categorie şi de 17 ani pentru a doua; la Liverpool era chiar mai rău. Problema se datora în parte creşterii urbane rapide, al cărei ritm depăşise capacitatea atât a industriei construcţiilor de locuinţe, cât şi a autorităţilor publice; astfel, între 1800 şi 1850, majoritatea oraşelor de felul acesta şi-au mărit populaţia de trei-patru ori; ca număr de locuitori, Bradford a crescut de opt ori în răstimpul respectiv.

În perioada vizată, şase dintre oraşele cele mai mari ale Marii Britanii erau industriale, trei ajungând la acest statut de la cel de aşezări rurale. Adesea erau doar ceva mai mult decât nişte sate răzleţite, fără centru şi fără nicio demnitate civică. Prin contrast, în Franţa, doar patru dintre cele 25 de oraşe mari erau industriale, ian ritmul lor de creştere era mult mai lent. Cu toate acestea, şi aica locuinţele urbane erau supraaglomerate şi insalubre, mai ales în cartierele sărace ale Parisului. În Prusia, urbanizarea s-a realizat cu un ritm mult mai scăzut, iar în perioada studiată populaţia rurală a crescut de fapt mai rapid decât cea urbană. În zonele rurale ale Franţei, casele erau de obicei împărţite de mai multe familii şi, dacă în zonele de munte erau deseori construite din piatră, în alte părţi se construiau din pietriş şi ghips sau din lemn, fără geamuri la ferestre până târziu în secolul al XIX-lea.

În oraşele vechi din Franţa sau Germania, muncitorii se bucurau cel puţin de beneficiile faptului de a locui într-un mediu cunoscut şi stabil, în care reperele se schimbau

destul de lent. Lucrurile stăteau însă cu totul altfel în oraşele industriale britanice sau în cele mai mici, miniere sau industriale, din Belgia sau nordul Franţei. În acestea din urmă, contemporanii au afirmat adesea că lipsea cu totul coeziunea socială, imigranţii fiind izolaţi şi lipsiţi de puncte de reper social-unele zone miniere erau descrise ca fiind neaşezate, frământate şi fără nicio lege, locuite în cea mai mare parte de bărbaţi necăsătoriţi, cai» ca oraşele de frontieră.

Cercetările moderne au dovedit că mare parte din impresiile acestea erau greşite. Muncitorii imigrau de obicei cu familia, stabileau repedej contacte cu vecinii şi îşi făceau relaţii; îşi dezvoltau, de asemeneaj propria cultură. Viaţa tradiţională de la sate cuprindea târguri şi sărbători în cinstea sfinţilor patroni ai breslei sau oraşului, jocuri, unele zgomotoase, ca fotbalul sătesc, luptele de cocoşi, luptele de câini sau cursele de ogari. Mai exista şi tradiţia lecturii în comun, a dezbaterilor şi a muzicii, printre meşteşugari ca ţesătorii sau cizmarii. În plus, duminica, majoritatea lumii mergea la biserică.

În oraşele britanice, lipsa spaţiilor deschise a făcut imposibile jocurile mai zgomotoase, acolo unde nu au fost cu totul interzise pentru că încălcau simţul proprietăţii clasei de mijloc. Riturile de trecere, bine stropite cu alcool, au continuat totuşi, în cazul unor evenimente ca încheierea perioadei de ucenicie, începerea unei slujbe noi, căsătoria sau botezul. Barurile cu cântăreţi şi varieteurile rudimentare au început să-şi facă şi ele apariţia. Mai existau şi plimbările de Rusalii, Salonul de Ştiinţă al lui Owen şi Institutul de Mecanică, fondat la 1823, unde mai mergea lumea, dar acestea au devenit curând apanajul clasei de mijloc. Nu s-a stabilit cu certitudine până unde au mers eforturile elitei conducătoare din mediul urban de a propaga „recrearea raţională” şi de a trimite misiuni în cartierele sărace şi ce succes au avut; se pare însă că felul de a se purta al meşteşugarilor, cu grija lor pentru respectabilitate, cu întâlnirile lor cumpătate şi saloanele de lectură, a avut un impact mai mare. Pe la mijlocul

secolului al XIX-lea, bisericile, în afara câtorva secte ca metodiştii primitivi, pierduseră aproape cu totul adeziunea clasei muncitoare în oraşele britanice, chiar dacă situaţia era alta la sate. Acelaşi lucru era valabil şi în Franţa.

Germania avea cel mai dezvoltat sistem de educaţie din Europa, drept care, pe la jumătatea secolului trecut, analfabetismul fusese aproape cu totul eliminat. În Franţa s-au făcut eforturi uriaşe pentru a extinde, între 1815 şi 1830, şcoala elementară şi pentru fete, iar în Marea Britanie, cele două societăţi şcolare religioase rivale, fondate la 1808 şi, respectiv, 1811, completau necesarul neacoperit de şcolile private. Şi în aceste ţări, analfabetismul era pe cale de a dispărea la 1850, cel puţin pentru băieţi.

Reacţia clasei muncitoare la noile condiţii a însemnat şi crearea de organizaţii proprii. S-a dezbătut mult dacă asociaţiile calfelor din diverse ţări pot fi considerate sau nu străbunicile sindicatelor de mai târziu. Există destule argumente care să susţină ambele păreri. De Partea opiniei că *ar exista* o legătură, stau mărturie nu doar ritualurile în sine şi chiar titlurile membrilor din conducerea primelor sindicate, ci şi pretenţia multora dintre ele, ca sindicatul lucrătorilor din construcţii de la Dublin, a şlefuitorilor din Sheffield, dar şi ale celor ce nnpleteau ciorapi pe cadru, ale tipografilor şi marangozilor, la drepturi exclusive şi la dreptul de a-i pedepsi pe membrii care încălcau regulamentele. *Ratteningul** specific pentru Sheffield, o formă acceptată de

Acţiune prin care un muncitor este împiedicat să-şi continue lucrul; sabotare a lucrului (n.t.).

pedepsire a celor ce încălcau regulile uniunii, a continuat în secolul trecut până în anii ’60. Era de asemenea ceva obişnuit ca uniunile să facă apel la

Parlament pentru a cere protecţie până în anii 1820; era, după cum s-a arătat, în interesul lor ca restricţiile cu privire la ucenicie să se păstreze în conformitate cu tradiţiile breslei.

În Franţa şi Germania, unde breslele au supravieţuit mult mai mult decât în Marea Britanie, a continuat, de asemenea, pentru mai multă vreme tradiţia asociaţiilor calfelor. Asociaţiile franceze ale calfelor, cunoscute sub numele de *cabales*, erau ilegale, dar membrii se bucurau totuşi de anumite drepturi şi de un anume statut, putând inclusiv să-şi dea meşterii în judecată, şi cu succes, până la legea Le Chapelier din 1791. Grevele şi marşurile lor erau adesea foarte bine organizate şi, prin urmare, eficiente. Societăţile lor de întrajutorare, *sociétés de secours mutuel*, erau recunoscute de lege şi supravegheate de poliţie, iar fraternitatea dintre acestea a supravieţuit Revoluţiei. Totuşi, nimic nu lasă să se întrevadă un sentiment de apartenenţă la aceeaşi clasă cu muncitorii şi împotriva stăpânilor lor până la reprimările şi hărţuielile din anii 1830 şi 1840.

*Gesellenschaften-VIrile** germane, şi ele ilegale, reuşeau totuşi să stârnească greve, cum s-a întâmplat la Hamburg la 1790 şi la 1796, şi să-i boicoteze pe meşterii cu care se aflau în conflict. Cuvântul e (definea acest tip de boicot, *Schimpf*", aminteşte în mod semnificativ de interesul comun pe care îl aveau cu meşterii lor, acela d (păstra „onoarea" meseriei. Termenul folosit pentru a desemna greva, *Aufstand* * * *, sugerează faptul că aceasta era percepută ca fiind ilegală. Totuşi, societăţile de întrajutorare ale calfelor erau adesea sprijiniţi de meşteri şi supravegheate de poliţie şi, din nou, abia în jurul aniloi 1840 au început să se vadă pe sine ca organizaţii ale unei clase opuse meşterilor lor.

Cu toate acestea, pentru a menţiona şi punctul de vedere opus, uniunile sindicale, aşa cum au apărut spre sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea, erau diferite de breslele calfelor tradiţionale. Conducerea lor fusese, la început, încredinţată celor mai

specializaţi şi scopurile iniţiale fuseseră acelea de întrajutorare (de asigurare). Dar, pe măsură ce s-au dezvoltat în Marea Britanie, singuri ţară în care şi-au făcut simţită prezenţa înainte de 1850, ele au început să semene din ce în ce mai mult cu sindicatele moderne, având ci obiective principale creşterea salariilor, scăderea numărului de ore de muncă şi îmbunătăţirea condiţiilor de muncă, obiective ce proveneai din experienţă, şi nu din idei preconcepute cu privire la ceea ce trebui să fie o asociaţie de calfe.

— Societăţile (n.t.).

** *Schimpfen* = a certa, a profera injurii (n.t.).

* * * Revoltă, răscoală (n.t.).

Din cauza statutului legal dubios, uniunile britanice din secolul al XVIII-lea au lăsat prea puţine urme scrise; au rămas totuşi destule mărturii despre ele. S-au numărat astfel 383 de dispute ale asociaţiilor între 1717 şi 1800 şi 153 între 1781 şi 1800. Printre cei mai adesea implicaţi erau minerii, marinarii şi muncitorii specializaţi, iar ultima categorie include nu numai meseriile mai exclusiviste, ci şi pe umilii croitori, pantofari sau lucrători din construcţii. Se prea poate ca aceste grupuri să fi fost obligate să se organizeze mai curând decât altele pentru că angajarea normală se făcea pentru ei pe termen scurt, ceea ce îi obliga să apeleze la un fel de birouri de plasare ale uniunii sindicale, care, pe lângă alte funcţii, o îndeplineau şi pe aceea de bursă a forţei de muncă. Având ca bază filialele locale, pălărierii, pantofarii şi lucrătorii din industria hârtiei au înfiinţat un gen de federaţii naţionale până spre 1800.

Legile britanice (*Combination Acts*) de la 1799 – 1800, respectiv 1824 – 1825, nu au interzis organizaţiile ca atare, ci au scos în afara legii acţiunile lor cele mai probabile. Rezultatul a constat în acela că uniunile mai mărunte s-au văzut mult restrânse, în timp ce cele mari abia dacă au simţit efectele acestor legi; de altfel, multe dintre ele au supravieţuit înregistrându-se ca societăţi de întrajutorare. Din această perioadă, pe la 1818, datează

primele încercări de a combina uniuni sindicale din sectoare diferite de activitate, în Societatea Filantropică din domeniul bumbacului sau în Societatea Filantropică Hercules din Londra, amândouă existente în aceeaşi perioadă. O altă organizaţie, apărută mai târziu, Marele Sindicat General de la 1829, transformată în Asociaţia Naţională pentru Protecţia Forţei de Muncă (1830), a avut o durată de viaţă la fel de scurtă, ca de altfel şi Marele Sindicat Naţional Consolidat, inspirat după Owen, existent între 1833 şi 1834. Parlamentul Constructorilor, întrunit la Manchester în 1833, reunea 270 de delegaţi care afirmau că reprezintă 30.000 de membri.

Primele încercări de uniune din Franţa, cum au fost cele ale minerilor sau ale lucrătorilor în industria mătăsii la Lyon, au fost înăbuşite în faşă de legea din 1791, iar după revoltele de la Lyon din 1831 şi 1834, legislaţia a devenit şi mai represivă. Primele uniuni sindicale adevărate au apărut spre sfârşitul perioadei tratate de noi, fiind înfiinţate de tăbăcarii şi pantofarii din Marsilia şi de pălărierii din Paris sau Lyon.

Unele dintre sindicatele germane care au apărut în anii 1840 îşi aveau rădăcinile în fostele societăţi de întrajutorare permise de lege şi chiar în asociaţiile calfelor, care, în ciuda tuturor obstacolelor, au reuşit să stârnească cel puţin 259 de greve, între 1780 şi 1805, în doar Şapte oraşe. În tumultul anului 1848, s-a întrunit totuşi un Parlament al Muncitorilor, separat cu grijă de Parlamentul Meşteşugarilor, întrunit în acelaşi timp. La 1850, s-a înfiinţat un *Arbeiterverbriiderung* Permanent care reunea 18.000 de membri, dar nu toţi erau sindicalişti în sensul modern al cuvântului.

100

SIDNEY POLLARD

MUNCITORUL

101

Într-o categorie aparte şi întrucâtva enigmatică pentru istorici, se încadrează *compagnonnages-urile* franceze. Cu origini datând probabil din secolul al XVI-lea,

acestea au înflorit în special între 1749 şi sfârşitul Monarhiei din Iulie. Membri erau de obicei calfele deja specializate, iar printre funcţiile pe care le îndeplineau se numărau medierea disputelor cu meşterii şi găsirea de locuri de muncă şi de cazare pentru confraţii lor aflaţi în *Tour de France*. Se mai ocupau, de asemenea, de securitatea şi de viaţa socială comună a membrilor, precum şi de oficierea ritualurilor destul de învechite de iniţiere. Existau trei grupuri rivale, cu centrele de putere aflate în general la două treimi înspre sudul ţării şi, deşi exista o anumită aliniere a meseriilor la una anume dintre ele, iar fiecare dintre cele trei *compagnonnages* cuprindea mai multe domenii de activitate, uniunea *Enfants de Maître Jacques* le includea pe cele mai multe. În sens strict, ele erau ilegale, doar căi erau tolerate de lege, cu excepţia cazurilor când se angajau în lupte de stradă cu membrii vreuneia dintre celelalte uniuni, ceea ce, de altfel, se întâmpla destul de des.

Dat fiind faptul că muncitorii, de-a lungul întregii perioade şi în majoritatea locurilor, erau lipsiţi de drepturi civile, nu este cu totul de mirare că o mişcare politică distinctă, a muncitorilor, cu o ideologie proprie, a întârziat să apară. Între puţinele modalităţi de exprimare politică pentru muncitori şi alţi săraci se numărau răzmeriţele. Răzmeriţe din cauza lipsei de alimente au avut loc în Marea Britanie şi Franţa şi chiar în anumite părţi ale Germaniei în anii cu recolte slabe, din secolul al XVIII-lea şi chiar al XIX-lea, în Marea Britanie, în 1816 – 1818, la 1831 şi chiar până în 1847 în Cornwall şi în comitatele din vest; la fel s-a întâmplat în multe părţi ale continentului pe la 1847 – 1848. Răzmeriţele de la 1830 din zonele agricole din sudul Angliei erau îndreptate împotriva maşinilor, precum şi a zeciuielii şi taxelor, dar, în mod obişnuit, cele împotriva maşinilor erau puse la cale de lucrătorii domestici speriaţi de concurenţa acestora, cum s-a întâmplat în Marea Britanie la 1779 împotriva fabricii lui Arkwright, în 1811 – 1816 (mişcările Iudite), în Germania, la Solingen în 1826, la Aachen în 1830, în Silezia la 1844 şi

la Chemnitz în 1847.

Revoltele urbane, la care muncitorii formau cea mai mare parte a participanţilor, aveau cauze diferite. Revolta lui Gordon, din 1780 de la Londra, a început din motive religioase, cea din Sheffield de la 1791 a fost declanşată de îngrădirea pământurilor obşteşti impusă de lege; multe revolte au fost contra instituţiilor Bisericii şi ale Regelui, ca cea din Birmingham de la 1791 sau cele din timpul perioadei revoluţionare de la Viena, Bruxelles, Neapole şi Roma, printre altele. Revoltele de la Paris din 1789, care au stârnit în final Revoluţia, fuseseră precedat* de mai multe răzmeriţe provocate de lipsa de alimente şi de creştere! preţurilor.

Dintre cei pe care i-am inclus în categoria „muncitorilor”, mulţi au făcut parte din mulţimile care au declanşat Revoluţiile din 1789 şi 1830 de la Paris, şi pe cea de la 1848 din Germania. Au mai participat şi la mişcările radicale din Marea Britanie începând cu 1790, dar numai ca reprezentanţi ai grupului mai larg de *menu peuple*, demonstrând pentru drepturi democratice, împotriva privilegiilor aristocraţiei şi a exploatării de către negustori şi intermediari, şi nu atât pentru drepturi specifice muncitorilor. În Germania, chiar şi „Liga celor Drepţi” sau alte organizaţii proto-comuniste erau formate mai curând din oameni aparţinând micii burghezii decât din muncitori.

Pe continent, abia Revoluţia din 1848 de la Paris a început să aibă un caracter muncitoresc prin aceea că se cerea dreptul de a munci. În Marea Britanie, existau deja caracteristici specific muncitoreşti în Mişcarea Radicală începută în 1815, care au devenit şi mai punctuale după pierderea alegerilor de la 1832, după adoptarea noii Legi pentru Săraci de la 1934 şi după agitaţia din fabrici. Mişcarea chartistă, începută la 1838 cu cererea de drept de vot universal pentru bărbaţi, mai avea încă elemente tradiţionale, ca radicalismul democratic, revolta împotriva Legii pentru Săraci şi, nu în ultimul rând, personalitatea liderului celui mai proeminent, Feargus O’Connor, dar nu încape îndoială că, în general vorbind, rămânea o mişcare

a clasei muncitoare, ce unea ţesătorii de la războaiele manuale cu muncitorii din fabrici, meşteşugarii cu minerii, adepţii mişcării radicale cu „socialiştii” – deşi rareori pe toţi deodată. Ideea de a obţine puterea în Camera Comunelor şi de a elimina abuzurile legislative împotriva clasei muncitoare îi atrăgea deja în ansamblu.

Dintre toţi aceştia, numai „socialiştii”, care în Marea Britanie a perioadei respective desemnau oweniţii, doreau o schimbare a sistemului social, spre deosebire de ceilalţi, care voiau doar să elimine abuzurile celui prezent. Mişcarea owenită a început de la visul de a reaşeză lumea la ţară, în comunităţi agro-industriale mai mult sau mai puţin autosuficiente, dar a condus curând la conceptul de producţie cooperatistă, o formă de organizare care ar fi eliminat capitalismul. Ideea a prins în Franţa la fel ca în Marea Britanie în jurul anilor 1840 Şi a apărut la vremea respectivă chiar şi în Germania, dar putea fi aplicată raţional numai ocupaţiilor meşteşugăreşti care aveau nevoie de investiţii mici şi numai forţei de muncă posedând o anumită pricepere: în sensul acesta, era o idee mai curând conservatoare decât Progresistă. În plus, s-a asociat curând cu ideea că munca era cea care crea bogăţia, idee dezvoltată de adepţii lui Ricardo în Marea Britanie şi de gânditorii socialişti francezi şi transformată în doctrina conform căreia muncitorul are dreptul la întregul produs al muncii sale.

David Ricardo (1772 – 1823) – economist britanic, reprezentant al şcolii clasice engleze. A enunţat legea rentei funciare, pe cea a randamentului descrescător şi a fondat o teorie a valorilor create bazate pe muncă (n.t.).

doctrină ce va inspira generaţiile următoare de lideri ai muncitorilor. Alţii au respins ideea că salariile ar trebui stabilite de jocul cererii şi ofertei de pe piaţă şi au insistat pe statutul tradiţional şi pe plata „cinstită”, atacându-i atât pe „patronii cei zgârciţi”, ca în timpul grevei din Lancashire de la 1818, cât şi pe micii meşteri care apăreau

în momentele de criză şi provocau diminuarea salariilor obişnuite.

Astfel, schimbările sociale şi economice ale perioadei 1780 – 1848 tindeau, în diverse moduri, să-i determine pe muncitorii cu competenţe şi interese diferite şi venind dinspre tradiţii diferite să-şi recunoască statutul asemănător şi interesele comune ca salariaţi lipsiţi de proprietăţi. Procesul nu era încă desăvârşit la 1850 – de fapt, nu va fi niciodată desăvârşit, întrucât muncitorii foarte bine calificaţi, bucurându-se de un statut mai înalt şi de salarii mai mari, erau departe de a-i recunoaşte pe zilieri sau pe ţărani ca fiind egalii lor; oricum, înainte ca cei mai mulţi s-o facă, o parte intraseră deja în rândurile clasei de mijloc, urcând pe scara socială, şi nu coborând spre ceilalţi. Mulţi se agăţau de tradiţiile de exclusivitate ale breslelor, iar alţii de statutul lor de ţărani lucrând în industrie cu jumătate de normă. Cu toate acestea, într-o anumită măsură, toţi au trecut prin aceeaşi istorie în perioada aceasta şi mulţi aveau să împărtăşească aceeaşi soartă în viitor.

Referinţe bibliografice

Pollard Sidney, „Labour în Great Britain”, în Peter Mathias şi M.M. Postan (eds.), *The Cambridge Economic History of Europe*, vol. 7, *The Industrial Economies*: *Capital*, *Labour*, *and Enterprise*, Cambridge, 1978. Lequin Yves, „Labour in the French Economy since the Revolution”, în *ibid*. Lee J.J.Labour în German Industrialization”, în *ibid*. Crisp Olga, „Labour and Industrialization in Russia”, în *ibid*. Conze Werner şi Engelhardt Ulrich (eds.), *Arbeiterexistenz im 19. Jahrhundert*, Stuttgart, 1981.

Dobson C.R., *Masters and Journeymen*, Londra, 1989. Hopkins Eric, *A Social History of the english Working Classes*, *1815 – 1945*.

Londra, 1979. Kaplan Steven Lawrence şi Koepp Cynthia J. (eds.), *Work în France*, Ithaca-Londra, 1986.

Kocka Jürgen, *Arbeitsverhăltnisse und*

Arbeiterexistenzen, Bonn, 1990. Kocka Jürgen, *Lohnarbeit und Klassenbildung*, Berlin – Bonn, 1983. Perrot Michelle, *Les Ouvriers en greve*, Paris, 1974. Rule John, *The Labouring Classes in early industrial England, 1750 – 1850*.

Londra, 1986. Scholliers Peter (ed.), *Real Wages în 19th and 20th Century Central Europe*.

New York – Oxford – München, 1989.

Sewell William H., *Work and Revolution in France*, Cambridge, 1980. Thompson E.P., *The Making of the english Working Class*, Londra, 1963.

FEMEIA

Stéphane Michaud

„None but a woman can teach the science of herself". (Numai o femeie le poate arăta celorlalţi ce este femeia.)

Mrs. Inchbold, *Lover*s' *Vows*, 1798

„Cine îmi va descoperi adevărul? Cine îmi va da cheia atâtor taine ale destinului şi condiţiei femeii? […] Da, urăsc acest sistem înjositor folosit atunci când este vorba de femei, care le interzice tot ce este măreţ în întrebuinţarea puterii omeneşti şi le impune deşertăciunea şi frivolitatea ca pe o datorie".

Marie-Edmee Paul, *Journal*, 16 august 1863

Să îndepărtăm învelişul discursului masculin, să rezistăm de asemenea ispitei de a crede că vocea femeilor ar modula una şi aceeaşi veşnică plângere – şi vom descoperi viaţa. Subterană, pentru epoca ce se încăpăţânează să nu o vadă. Bogată însă şi ireductibilă la monotonia reprezentărilor pe care sexul dominant se străduieşte să le ofere despre celălalt. Căci, dacă epoca se făleşte cu proslăvirea *Femeii*, transformând-o prin însuşi acest fapt în iremediabilă absentă, dacă bărbaţii sistematizează cu mari eforturi existenţa fictivă a unei vasale necesare suveranităţii lor, în ceea ce le priveşte, femeile se îndepărtează de imaginea inconsistentă care le este oferită, pentru a-şi câştiga autonomia şi propria lor exprimare. Fără îndoială, cu preţul multor eforturi şi cu mai mult sau mai puţin succes. Pentru una singură care îşi

câştigă libertatea, câte altele nu se zbat sau sfârşesc în capcană! Această discordanţă dintre masculin şi feminin, tipică pentru epocile de criză – şi care poate că nu este lipsită de ecou în lumea de azi –, precizează aşadar demersul nostru. Fără să ascundem ambiguităţile sau contradicţiile, vom adopta punctul de vedere al femeilor, convinşi fiind că această schimbare a modului de a citi oferă o deschidere spre perceperea unei părţi pe nedrept ocultate. În mai multe rânduri, munca noastră se va asemăna cu aceea a unui restaurator de picturi: redându-i culorile unei lucrări decolorate, recunoscând uneori liniile iniţiale abandonate de artist într-un elan de pocăinţă sau acoperite de cenzură, răbdarea acestuia scoate la iveală primele îndrăzneli, ca şi conflictele din care se hrăneşte creaţia.

Vom prezenta deci o galerie de figuri pentru a schiţa câteva trasee interpretative în domeniile politicii, moralei şi literaturii. Demersul nostru speră să respecte diversitatea opţiunilor naţionale şi individuale şi, de asemenea, să corespundă evoluţiei cercetării care a dăruit un chip anonimilor şi a restaurat, dincolo de legendă, identitatea indivizilor şi culoarea epocii. Se cuvine, cu toate acestea, să evocăm în prealabil reperele şi metodele ce permit conturarea unei realităţi atât de complexe1.

106 STEPHANE MICHAUD

Ce fel de cunoaştere a femeilor?

Să aruncăm o ultimă privire asupra istoriografiei din trecut. Orbită de valorile perioadei de care ne ocupăm – şi în care se constituie din aceleaşi motive ca şi atâtea alte ştiinţe –, solidară totodată cu instituţiile conducătoare – monarhia, Republica sau Biserica –, aceasta nu se sfia să se declare masculină. Tabloul realizat de istorici, medici sau politicieni şi de atâtea ori ilustrat de către pictură avea, în naivitatea sa, ceva idilic: femeia ei” a destinată familiei şi casei. Înger al casei, Mamă sau Idol, paznic al moravurilor în cel mai rău caz, se întâmpla ca ea să se lase purtată de aceste iluzii, ba chiar să mai găsească în ele şi avantaje. Cine se va plânge totuşi de spargerea modelului

de o atât de naivă uniformitate? Chiar susţinută de geniul literar al unui Michelet sau de îndemânarea ritmică a unui Brentano, idila nu înseamnă viaţă. Prefăcuta naivitate putea oare să înşele? Logoreea trăda o anumită dezordine: susţinătorilor vechii ordini, situaţia le scăpa treptat din mână. Măsurile de apărare luate cu ajutorul caricaturii, filosofiei şi ai dreptului nu puteau împiedica revendicarea femeilor să fie cea mai puternică. Ce victorie se putea spera de la o luptă de temporizare? Chiar şi cei care râdeau nu aveau de partea lor] decât puterea obişnuinţei. Hotărârea luptelor feministe duse până în secolul XX şi întoarcerea către ele însele a două discipline care se constituiseră prin eliminarea femeilor – critica literară şi istoria – au învins până la urmă rătăcirea. Paradoxurile au cedat. Monotoniei stereotipurilor, maniheismului în judecăţi, ca şi deşartelor splendori ale mitului le urmează un tablou bogat în nuanţe. O adevărată provocare pentru istoric. Căci nu este suficient ca pluralitatea să descurajeze sintezele, reînnoirea perspectivelor putându-se plăti cu preţul constatării unei spargeri în bucăţi a imaginii. Este nevoie de fineţe pentru a respecta fragilul echilibru realizat în epocă între pudoare şi mândrie, timiditate şi geniu, tradiţie şi inovaţie.

Partizanii ordinii, spuneam, credeau în femeie. Însă nu în înţelesul dinamic pe care i-l dau două dintre cele mai orgolioase avocate ale ei din timpul Revoluţiei, şi una, şi cealaltă susţinătoare ale universalismului Luminilor: acestea ţineau ca beneficiile faimoasei *Declaraţii a Drepturilor omului şi ale cetăţeanului*, adoptată în primele ceasuri ale noii epoci, pe 26 august 1789, să se extindă fără niciun fel de restricţii asupra ambelor sexe. „Femeie, trezeşte-te – proclamă cu mândrie Olympe de Gouges –, clopotul de alarmă al raţiunii se face auzit în întregul univers; recunoaşte-ţi drepturile”. De aceea, articolul III al *Declaraţiei Drepturilor femeii şi ale cetăţenei* redactate de

— Joc de cuvinte, *Declaration des Droits de*

l'homme… putând însemna şi *Decla-i raţie a Drepturilor bărbatului*… (n.t.).

franţuzoaică putea explicita textul fondator în următorii termeni: „Principiul oricărei suveranităţi rezidă esenţialmente în Naţiune, care nu este decât uniunea dintre femeie şi bărbat". Acestei revendicări îi corespunde în anul următor, 1792, temerara *Apărare a Drepturilor femeii* a englezoaicei Mary Wollstonecraft. Simpla curgere a anilor obligă totuşi la recunoaşterea unei evidenţe: fiinţa ale cărei apărătoare se declară Olympe de Gouges şi Mary Wollstonecraft nu ajunge să capete existenţă. Ea nu va alcătui niciodată, la egalitate cu individul de sex masculin, o ipostază deplină şi necesară a umanităţii. Istoria văduveşte utopia de orice realizare şi se îndreaptă în altă direcţie. Nu numai pentru că principiile Revoluţiei sunt intens combătute şi stârnesc împotriva lor coalizarea regimurilor conservatoare – Germania, Anglia etc. –, ci, mai important încă, pentru că însăşi Revoluţia se sperie de propria sa îndrăzneală şi face concesii tradiţiei. Ea îi refuză femeii, asociate cu căminul, deplina recunoaştere a egalităţii la care o chema în mod implicit textul fondator. Ce valoare mai are atunci singularul în această înşelătorie? înăbuşit în timpul perioadei de care ne ocupăm, protestul lui Olympe de Gouges şi al lui Mary Wollstonecraft subliniază contradicţiile în care se împotmoleşte o societate ce se încăpăţânează să respingă aplicarea unui principiu mai mult decât limpede.

Deriva era previzibilă: lipsit de conţinutul legitim care sigur i-ar fi putut da un sens, singularul acceptă inconsistentele reverii ai căror demoni au fost deşteptaţi de Rousseau. Idolatria învinge recunoaşterea demnităţii inalienabile a fiinţei umane şi slujeşte intereselor societăţii masculine. Ambiţiile frumosului Enfantin, conducător carismatic al bărbaţilor care în 1832, când saint-simonismul se găsea la apogeu, cheamă Femeia să se reveleze pentru a domni alături de el pe tronul papal, oferă cel mai grăitor exemplu al acestei devieri. Robusteţei profetice a expresiei lui Saint-Simon, „bărbatul şi femeia,

iată individul social”, el îi substituie zadarnicele onoruri ale cultului. Este de înţeles refuzul sec al lui George Sand, atrasă în mod inutil de către mişcare: scriitoarea îl dă în vileag pe şarlatan. Ce mai sclifoseli! Femeile nu au nimic de câştigat de pe urma unor astfel de şiretlicuri, la urma urmelor răsuflate. Să se lase altele păcălite de gângureli de-alde astea…

Abstractă sau imaginară, fixată în singularul normei sau al mitului, *Femeia* rătăceşte, splendidă şi fantomatică, la marginea unei vieţi din care este exilată pentru totdeauna. Naivă oglindă a temerilor epocii, romanul popular ce înfloreşte în jurul anilor 1840 nu îi recunoaşte decât două roluri: femeia cinstită, victimă a persecuţiilor, şi cea perfidă, cauză a tuturor relelor şi scandalurilor. Rafinamentele poeziei sunt chiar mai periculoase. Exploatând femeia ca principiu spiritual, este ea oare conştientă de viciile la care poate conduce? Dincolo de creaturile transparente pe care epoca le modelează după o dorinţă care nu îndrăzneşte să înfrunte diferenţa sexuală sau conflictele ei, se cuvine să-i analizăm imaginea extremă, de exemplu la Baudelaire. Figură regală.

108

STEPHANE MICHAUD

FEMEIA

109

În poezia acestuia femeia îşi datorează fascinaţia arbitrarului unei imaginaţii exaltate şi totodată conştiente de minciuna cu care se îmbată. În acest moment, poezia închide cu şi mai multă prefăcătorie capcana. Căci, bătând la porţile singurătăţii absolute şi exercitând un sacerdoţiu ce pare să se impună ca unic refugiu în faţa mediocrităţii vremurilor, revolta sa acreditează ideea unei feminităţi a cărei valoare eternă sau fundamentală ar depinde tocmai de insignifianţa pe care o implică. Cruzimea lui Balzac, pictor al dorinţelor, frustrărilor şi răzbunărilor feminine, este cel puţin mai lucidă atunci când distinge în cultul idealului o redutabilă fatalitate: dus până la cea mai înaltă expresie, cultul femeii se încarcă de dispreţ. Şi marchează

înăbuşirea unei libertăţi.

A inventaria, aşa cum avea să se încerce, cele o mie şi una de imagini sau opţiuni feminine depăşeşte totuşi cu mult simplul omagiu adus lucidităţii pionierelor. Libertatea – şi ele ştiau acest lucru – nu se dă cu porţia. Ea se naşte şi moare odată cu posibilitatea de a alege. Impunerea mărcii gramaticale a pluralului împotriva singularului tradiţional însemna voinţa încăpăţânată de a nu ceda din puţinele lor privilegii în favoarea unei aşa-zise *naturi*. Cu atât mai mult cu cât această natură – care dispare, începând cu epoca Luminilor, înlocuită fiind de cultură, de exemplu odată cu progresele din învăţământ începe să fie stăpânită până şi în viaţa intimă: practicile contraceptive apărute la sfârşitul secolului al XVII-lea în Franţa, în clasele superioare şi în burghezia mijlocie a unor mari oraşe, se extind către mijlocul secolului al XVIII-lea şi la ţărănimea din Bazinul parizian. Franţa, unde sporul demografic scade începând cu 1815, este pionieră la acest capitol. Va trebui să se aştepte până în a doua jumătate a secolului pentru ca fenomenul să se răspândească şi în celelalte ţări ale Europei dezvoltate. Dacă vrem să nu acceptăm nimic aprioric şi să ne refuzăm superficialitatea ce constă în a analiza doar versantul emancipării şi în a împărţi laude, trebuie să constatăm că, anemiat de epocă, semnificantul „femeie” plesneşte, dimpotrivă, din cauza excesului. Mai trebuie precizate şi instrumentele analizei. Oricât de hotărâtoare ar fi în realitate graniţa dintre sexe, ea nu reprezintă decât una dintre liniile împărţirii sociale, combinându-se în mod complex cu diferenţele determinate de sat şi oraş sau de clasele sociale. Un exemplu preluat dintr-un alt sector al istoriei culturale va clarifica dezbaterea: ultimele lucrări ale istoricilor alfabetizării relevă că diferenţele naţionale din Europa sunt puse pt; ultimul plan în cadrul a două mari ansambluri de dezvoltare: un pol mai modern (alcătuit din acea parte a Franţei situată la nord de linia Saint-Malo-Geneva, acea parte a Germaniei situată la vest de linia Struld-Dresda şi, în general, nord-vestul Europei la care se adaugă Ţările de

Jos austriece, Provinciile Unite, Anglia şi Scoţia) şi un pol mai tradiţional (alcătuit, de această dată, din jumătatea meridională a Franţei, cea orientală a Germaniei şi din zonele periferice ale Europei). În plus, graniţa dintre sexe apare rareori în mod spontan. îi revine istoricului datoria de a trata la nivelul fiecărei vârste şi al diferitelor profesii, marcând rupturile atunci când practici străvechi capătă noi conţinuturi.

Se cuvine să ascultăm vocea femeilor peste tot acolo unde se face auzită, până şi în acele interstiţii uneori minuscule cruţate de o societate care, începând cu epoca Luminilor, gravitează în jurul imaginii tatălui, recunoscut ca educator, legislator şi întruchipare legitimă a autorităţii. Ce spun însă femeile despre ele însele, despre relaţia cu societatea masculină, cu copiii, cu viaţa politică şi socială? Dacă exprimarea dorinţei este practic de neconceput (într-o lume în orsetată de convenienţe, care le interzice timp îndelungat să-şi comunice emoţiile fizice, însă nu-şi interzice să strecoare în mod fictiv sub pana lor, pentru a le face mai picante, propriile-i fantasme masculine), am dori totuşi să surprindem ce se ascunde sub tăcerea femeilor. Moralei dogmatice şi prea puţin legate de viaţă pe care o formulează diverse instituţii (puterile recunoscute, religia, medicina2), ele îi substituie – atunci când nu retransmit pur şi simplu interesele masculine – o etică a fragilităţii, receptivă la emoţii şi respectând persoana, preocupată nu de controlarea, ci de înţelegerea celorlalţi – într-un cuvânt, deschisă spre viaţă şi spre refacerea structurii sociale. Inedită şi prea puţin cunoscută, încercarea merită să fie studiată.

Să acceptăm din comoditate termenul „Romantism”, chiar dacă aici el antrenează unele denaturări în întrebuinţare. Nu este complet lipsit de temei obiceiul de a face ca Romantismul să înceapă odată cu tulburările provocate de Revoluţia franceză şi să treacă bine de mijlocul secolului, cel puţin până în anii 1860 care duc până la capăt schimbările începute în trecut. Periodizarea adoptată de prezenta lucrare ne face să pornim din inima

epocii Luminilor pentru a ne opri în plină epocă victoriană, amplă unitate ce se confundă cu domnia în Anglia a reginei Victoria (1837 – 1901). Această schimbare de perspectivă eliberează, poate, privirea, îndemnând-o să măsoare acea parte a evoluţiei care, dincolo de oscilaţiile punctuale, se înscrie în durata medie. Astfel delimitată, mişcarea romantică nu corespunde în niciun caz fenomenului de retragere în sine despre care se vorbeşte uneori. Constrângerea ce apasă asupra femeilor nu le împiedică să acţioneze. Cele mai conservatoare, departe de a se conforma exclusiv preceptelor masculine, dau° nouă expresie filantropiei, religiei sau caităţii. Altele intervin pe scena politică prin scris (presă, pamflete etc.) sau participă direct la evenimente (fie manifestând, fie înfiinţând cluburi în perioadele revoluţionare). Preţul plătit poate fi unul răsunător: privare de libertate, intervenţie a poliţiei sau chiar urcarea pe eşafod. Progresele în învăţământ şi în circulaţia cărţilor venindu-le în ajutor, femeile intră în număr mai mare ca niciodată în literatură, inventând – atunci când este cazul – la nivel formal o expresie care să le fie specifică. Numele

care ne vin imediat în minte (doamna de Staël şi George Sand în Franţa, Mary Shelley, Mary Wollstonecraft şi surorile Brontë în Anglia, Dorothea Schlegel sau Rahel Varnhagen în Germania etc.) marchează îndeajuns fecunditatea perioadei. Cea dintâi îi răpeşte laurii lui Chateaubriand, *De la littérature* [Despre literatură] inaugurând în chip simbolic noua literatură în 1800, cu câteva luni înainte de *Genie du christianisme* [Geniul creştinismului]; caalaltă depăşeşte zona literaturii pentru a se face acceptată de republicani şi de reformatorii sociali. Cât despre imaginaţia unor Mary Shelley sau Charlotte Brontë, aceasta creează, prin Frankenstein din romanul cu acelaşi titlu sau prin întunecatul Heathcliff din la *răscruce*

de vânturi, personaje monstruoase ale căror suferinţe şi pasiuni se repercutează timp îndelungat asupra imaginarului contemporan. Trebuie oare să mai reamintim că, înainte de toate acestea, înaintaşele lor berlineze făcuseră din saloane un spaţiu al îndrăznelii şi al libertăţii necunoscut până atunci în cadrul vieţii sociale? Femeile sunt şi ele în sfârşit prezente pe acest teren. O dovedeşte, de exemplu, modul lor de a întrebuinţa utopia. Atunci 1 când bărbaţii delirează şi construiesc sisteme abstracte, se întâmplă ca ele să fie utopistele cele mai convingătoare. Saint-simoniene (proletare I s-au burgheze), fourrieriste, oweniste sau filantroape, ele se străduiesc» să traducă în fapte reveriile cu care se îmbată bărbaţii, evitând cel maâb adesea – spre deosebire de cei care vor să le elibereze – ca înfruntarea 1 dintre sisteme să se transforme în conflict de putere. Însă, chiar atunci 1 când nu sunt atât de celebre, femeile sunt departe de a fi invizibile. I Prezenţa lor în cadrul diferitelor profesiuni, în viaţa conjugală şi I familială sau în mănăstiri nu exclude orice realizare personală.

Amestecând zonele luminoase cu cele de penumbră, epoca este mai mult decât una de tranziţie de la o lume veche care se stinge, la alta care încearcă să se nască. După 1850, se intră cu paşi mari în epoca 1 de astăzi. Marcaţi de flux şi de reflux, anii pe care îi vom analiza – 1 între emanciparea la care cheamă epoca Luminilor şi eşecul Revoluţiilor 1 de la 1848 – nu permit însă deschiderea nici unei căi decisive. Ei sc. 1 soldează chiar, în aparenţă, cu o impresionantă revenire a conservato-l rismului. Marile probleme – cele ale învăţământului, divorţului, drep-Itului la vot sau cea a salariului femeii – nu vor primi o soluţie decât mai târziu. Se instituie însă o dezbatere şi o tradiţie a acesteia anunţând viitorul. Dacă pentru respectiva perioadă lipseşte încă o mare sinteză comparabilă cu cea pe care Alain Corbin şi Michelle Perrot au oferit-o pentru a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cercetarea i-a redat în 1 schimb complexitatea: actorii sociali ies din umbră, judecăţile se nuan-Iţează, fie că

măsoară libertatea de mişcare a exponenţilor unui sex I considerat oprimat, fie că apreciază contradicţiile personalităţilor vremii1

Seismograf deosebit de sensibil, condiţia femeii înregistrează până şi cele mai slabe mişcări ale crizei romantice. Viaţă politică, induşi trială, socială, ştiinţifică – nu există sector care să nu fie afectat de unda de şoc născută din individualismul Luminilor. La intersecţia!

acestor puneri în cauză, problema feminină se impune, fiind de neocolit, până într-atât încât expresia „femeia romantică" devine aproape pleonastică şi dublează interogaţia ce domină epoca. Răspunsurile liniştitoare ies prin chiar acest fapt în afara discuţiei. Orice ar face conservatorii, femeia nu se mai confundă cu familia, copilul sau casa. Ea determină un mod sexuat de a fi în lume. împărtăşeşte contradicţiile vremii, fiind capabilă să cauţioneze vechea epocă sau, dimpotrivă, să proiecteze o nouă perspectivă asupra evenimentelor, deopotrivă pragmatică şi utopică. Politica, religia, literatura, morala – cuvânt de importanţă capitală, care se încarcă de semnificaţii până atunci necunoscute – sunt astfel afectate. În ciuda declaraţiilor naive ale unora, femeia nu aduce doar un pur element sentimental. Ea este actor. Alterată la vremea ei de covârşitoarea personalitate a celui ce o rostea, răsunătoarea proclamaţie a lui Enfantin din anii 1830 – 1832 – „femeia este cea care va decide" – ia act de existenţa unei libertăţi de care trebuie să se ţină seama.

A discuta despre femei nu corespunde, aşadar, nicidecum unei concesii făcute unei mode, fie ea chiar romantică. Este adevărat că în anii 1830 – 1840 s-a obişnuit ca femeilor să li se rezerve o secţiune aparte în marile edificii masculine conceptuale sau narative: Balzac include schiţe de femei în *Comedia umană*, Sainte-Beuve grupează sub titlul de *Portraits de femmes* [Portrete de femei] câteva dintre ale sale *Lundis*, în timp ce alţii – mai puţin geniul lui Heine – se străduiesc să pună în ordine figurile de femei ce apar la Goethe sau la Shakespeare. Prin valoarea sa universală, condiţia feminină oferă o

perspectivă asupra lumii. Soldatul sau revoluţionarul apără o anumită ordine. Poetul şi preotul se reclamă de la o anumită sacralitate. Exclusă de la orice funcţie, femeia nu este valorificată în niciun domeniu. Dar libertatea ei nu are de suferit din această cauză. Geniul său, calitatea sa de paria sau de mamă sunt cele care îi susţin cuvântul. Libere în interior faţă de constrângerile impuse de către bărbaţi, femeile inventează: sprijinindu-se pe rolul social care le este recunoscut, ele formează reţele de solidaritate, deschise, atunci când este cazul, către străinătate. Dacă ar trebui să definim femeia romantică şi să luăm partea mişcării, am insista asupra imaginaţiei ei, în stare să mişte lumile, asupra dorinţei de a fi fericită (revendicare esenţială în faţa necontenitelor predici despre abnegaţie) şi a unei evidente melancolii. Am mai releva interesul ei pentru cotidian, de care se simte mai legată – „Femeie, adică exil", notează Hugo în *Les Contemplations* [Contemplaţiile]. Dacă expresia este valabilă pentru anii de tinereţe ai Romantismului – şi îndeosebi pentru Victor Hugo, a cărui voce, în anii 1830, rămâne încă nesigură până la enunţarea sentinţei potrivit căreia „secolul al XVIII-lea a proclamat dreptul omului*, cel de-al XIX-lea îl va proclama pe acela a* femeii" 3 –, poate fi ea întru totul acceptată şi în cazul femeilor?

Vezi nota de la p. 106 (n.t.).

Fără îndoială, la acea dată femininul era „încă nelocuit" la Hugo, conform expresiei lui Nicole Savy. În schimb, încă de o bună bucată de vreme cei interesaţi se străduiseră, cu mai mult sau mai puţin succes, să îl împace cu realitatea.

Cetăţeana, perspectivă strălucită şi inaccesibilă

„Atâta vreme cât femeile nu se vor amesteca şi ele, nu va exista o adevărată revoluţie".

Mirabeau

„Cauzele pentru care se crede că [femeile] trebuie îndepărtate din viaţa publică, cauze de altfel uşor de

înlăturat, nu pot fi un motiv pentru a le lipsi de un drept a cărui exercitare ar fi atât se simplă şi pe care bărbaţii îl deţin nu datorită sexului lor, ci datorită calităţii de fiinţe raţionale şi sensibile pe care o împart cu femeile".

Condorcet, *Essai sur la Constitution*, 1788

„Bărbaţii au condus în virtutea dreptului absolut conferit de atotputernicia lor; [...] şi răul s-ar perpetuat necontenit, îmbrăcând noi forme, deoarece omenirea a ţinut sub jug o jumătate din ea însăşi, femeia, ultimă sclavă dezrobită de progres, fără participarea căreia nu ar putea exista totuşi nimic statornic sau deplin. [...] Femeia are locul ei hotărât, iar lumea nu s-ar putea lipsi de ea. În familie ca soţie şi mamă; în stat ca cetăţeana [...]".

Eugenie Niboyet, *La Voix des femmes*, nr. 46, 18 – 20 iunie 1848.

Să reabilităm o idee îndelung vehiculată: femeile au o acţiune politică. Episodică, desigur, şi mereu contestată de bărbaţii care refuză să o vadă ca atare, ea există totuşi. Ca dovadă, graba cu care aceştia vor să-i pună capăt.

Europa Occidentală clasică asistase, ca fenomen atestat pe larg, la revolte populare conduse de femei sau la care luaseră şi ele parte. În Olanda, în Anglia sau Franţa, ţări ale căror arhive sunt mai explicite, femeile din popor intervin din momentul în care practicarea religiei sau existenţa economică a familiei lor este ameninţată. Arlette Farge nu ezită să creeze pentru ele calificativul „vădite instigatoare Englezul Robert Southey remarca încă din 1807:

Femeile au o foarte vădită înclinaţie spre revoltă; ele se tem mai puţin de rigorile legii – în parte din ignoranţă, în parte deoarece se bizuie pe privilegiile sexului lor –, şi acesta este motivul pentru care violenţa şi sălbăticia le aşază întotdeauna în primele rânduri ale tulburărilor publice.

Răzmeriţele din Whiteboy, Irlanda, conduse, se spune, de o legendară „regină Maria" (*Queen Maeve*), se

întâlnesc aici cu cele ale organistelor din Olanda sau ale franţuzoaicelor de la mijlocul secolului al XVII-lea, indignate de faptul că o reglementare privind igiena scosese în afara zidurilor bisericii mormintele celor decedaţi. Revolta femeilor din Vendée, răsculate alături de soţii lor, protestând împotriva politicii de descreştinare practicate de Convenţie, asasinarea lui Marat de către Charlotte Corday ar putea intra şi ele în această categorie.

Revoltele cauzate de lipsa cerealelor sunt încă şi mai obişnuite, iar atunci când au loc, statul se fereşte să le pedepsească prea sever, în măsura în care neputinţa de a controla specula şi de a răspunde nevoilor populaţiei îl pun într-o poziţie de inferioritate. Astfel, el lasă nepedepsită în 1629 atacarea de către un grup de femei a unui vas încărcat cu grâne. Într-unul dintre porturile Essex-ului, depozitul de grâu al Londrei, ele se opun plecării către ţinuturi îndepărtate a cerealelor indispensabile capitalei. Exemple de felul acesta sunt o mulţime, mergând de la revolta soţiilor de marinari, condamnate la înfometare din cauza neprimirii soldelor de către soţii lor, până la răscoala vânzătoarelor de peşte (*fishwives*, *Fischweiber*) şi a altor femei din hale atunci când alimentele indispensabile vieţii încep să lipsească. Răzmeriţa engleză din 1629 îşi găseşte echivalentul în revolta populară din regiunea Carcassonne, din vara anului 1792. Condusă de o anume Jeanne Establet, zisă Jeanne la Noire, manifestanţii se împotrivesc plecării spre Mediterana a unui convoi încărcat cu grâne, pe care încearcă să-l deturneze spre piaţa oraşului. Tribunalul acţionează însă fără clemenţă, Jeanne şi doi dintre complicii săi de sex masculin fiind ghilotinaţi.

Din acest punct de vedere, zilele revoluţionare de 5 şi 6 octombrie 1789 ţin deja de tradiţie. Îngrijindu-se, ca toate celelalte femei, de viaţa familiei, pariziencele nu-şi depăşesc rolul care le este recunoscut atunci când cer să fie asigurată aprovizionarea cu pâine a capitalei, altfel spus Personalitatea lor socială şi condiţiile normale ale exercitării sale. Ele dau dovadă încă de aceeaşi mândrie ca a celor mai hotărâte dintre înaintaşele lor atunci când

refuză alibiul care le-ar înfăţişa ca lipsite de raţiune şi pretind deplina responsabilitate a gestului lor. Apăsând însă asupra structurilor statului şi modificându-le în mod hotărâtor, ele intră practic în politică. În dimineaţa zilei de 5 octombrie, femeile din cartierele populare forţează uşile primăriei şi dau foc la o serie de dosare. Nu conţin nimic – spun ele – care să le poată ajuta să-şi Procure pâinea ce lipseşte de pe piaţă. Mustrate de un soldat din garda Naţională, Maillard, pe care îl înalţă faptul că făcuse parte din grupul cuceritorilor Bastiliei, decid să pornească împreună cu acesta către

Versailles. Pe măsură ce orele se scurg, alaiul se îngroaşă, ajungându-se să numere în jur de 10.000 de persoane în toiul evenimentelor. Femeile] – incită la revoltă prieteni şi cunoştinţe, printre care şi un anumit număr de bărbaţi din mahalale. Le urmează de la distanţă La Fayette împreună cu garda naţională. Ajunse la Versailles, o delegaţie este primită de rege. Acesta le asigură că va veghea la aprovizionarea cu pâine a capitalei. Cu toate acestea, manifestantele huiduie neînsemnatele concesii aduse de delegatele lor şi pretind garanţii. Seara, regele este] constrâns să accepte unele decrete care îi limitează autoritatea – decrete deja votate de Adunare, însă cărora el le refuza ratificarea – şi să le 1 semneze a doua zi, când avea să se întoarcă la Paris escortat de femei.

Dimensiunea politică a evenimentului este evidentă: aducându-i înapoi cu ele pe „brutar, pe brutăreasa şi micul ucenic" – a se înţelege: regele, regina şi Delfinul –, femeile nu au câştigat doar pâinea de care avea nevoie populaţia Parisului, ci au impus legea poporului unui suveran reticent, dacă nu chiar rebel, şi au venit în ajutorul Revoluţiei aflate în pericol. Semnul neliniştilor reprezentat de călcarea în picioare a cocardei tricolore de către regimentul de Flandra în cursul unui banchet oferit la Versailles şi preferinţa acordată în mod public cu aceeaşi ocazie stemei de Habsburg a Bourbonilor, arborată cu

insolenţă, sunt complet anulate: regele se află acum la discreţia poporului.

Istoria nu a epuizat încă studierea personalităţii militantelor obscure ale Revoluţiei. Prea multe sunt cele care rămân anonime în tăcerea arhivelor. Ea a reuşit însă cel puţin să stabilească profilul lor general şi cadrul în care au acţionat. Vom vedea ceva mai departe rolul primadonelor, al femeilor de spirit şi de suflet, asemenea lui Olympe de Gouges, Theroigne de Mericourt, Manon Phlipon, soţia ministrului girondin Roland, Claire Lacombe şi Pauline Leon, ale căror saloane, discursuri sau scrieri alimentează dezbaterea democratică, aduc în cadrul ei întrebările, aşteptările sau neliniştile unei părţi a populaţiei şi scot politica din mâinile actorilor consacraţi. Ele nu vor face însă ca celelalte revoluţionare să fie uitate. Cele mai bine identificate sunt pariziencele care, aproape în fiecare seară, asistă din tribune la dezbaterile din adunări sau ascultă deliberările tribunalelor. Activitatea acestor femei este intensă şi susţinută. Unele îşi aduc cu ele copiii-Cele mai multe însă sunt eliberate de servituţile funcţiei materiale, fie că, neavând mai puţin de treizeci de ani, nu au copii încă sau au doar unul singur, fie că, ajungând la cincizeci, şi i-au crescut deja. Nu auj renunţat la vocaţia maternă şi familială. Însă, în acord cu Condorcet şi cu un mic număr de deputate progresiste, ele cred că, alături de activităţile familiale, există loc în viaţa lor şi pentru participarea laj treburile cetăţii. Prin prezenţa în tribune, femeile îşi manifestă apartenenţa la poporul suveran. Auditoare care îşi rezervă, atunci când el cazul, dreptul de a întrerupe sau interpela, influenţează discursurile cărora le sunt şi destinatare. Limitele controlului pe care îl exercită!

apar destul de clar în neputinţa lor de a împiedica votarea anumitor texte – de pildă, tocmai acelea care le exclud de la cetăţenie. Chiar dacă nu reuşeşte să depăşească acest obstacol, acţiunea lor nu este mai puţin

lucidă şi coerentă; ea revendică utilizarea simbolurilor de suveranitate rezervate în mod abuziv bărbaţilor: dreptul de a vota şi cel de a purta arme. Această acţiune obţine chiar o satisfacţie care nu este pur simbolică atunci când, pe 21 septembrie 1793, Convenţia le impune femeilor obligaţia de a purta cocarda tricoloră. În retragerea generalizată a avantajelor care se anunţă şi care se va traduce, o lună mai târziu, prin interzicerea cluburilor feminine, recunoaşterea explicită a uneia dintre componentele cetăţeniei nu este un lucru lipsit de importanţă. Defăimate de o anumită tradiţie, aceste „împletitoare” merită ceva mai mult decât reputaţia de degenerate şi de fiinţe însetate de sânge care le însoţeşte imaginea: cele care se distingeau în tribune prin ocupaţia manuală a împletitului nu voiau să renunţe la niciunul dintre privilegiile recent dobândite de la Naţiunea cu care se arătau solidare.

Când, într-o ultimă tresărire, cu prilejul gravelor crize alimentare din 12 Germinal şi 1 Prerial, anul III (1 aprilie, respectiv 20 mai 1795), se vor ridica la luptă bătând tobele, sunând clopotul de alarmă şi încălcând Convenţia thermidoriană, ele vor acuza laşitatea bărbaţilor şi vor cere aplicarea Constituţiei din anul III, rămasă fără efect, care garanta două drepturi fundamentale: dreptul la muncă şi dreptul la vot pentru orice individ de sex masculin în vârstă de douăzeci şi unu de ani, indiferent de venit. La această dată, mişcarea revoluţionară feminină ia sfârşit. Interzicerea cluburilor organizate de femei, alături de executarea lui Olympe de Gouges şi a doamnei Roland în octombrie, respectiv noiembrie 1793, au slăbit-o. Arestarea lui Claire Lacombe şi a lui Theroigne de Mericourt câteva luni mai târziu, în timpul Terorii, i-a dat însă o adevărată lovitură. Ultima militantă importantă, Pauline Leon, fondatoare de cluburi feminine şi susţinătoare a înfiinţării batalioanelor de femei, îşi pierde urma imediat după căderea lui Robespierre. Lipsite de un sprijin politic satisfăcător, femeile suferă una dintre cele mai umilitoare înfrângeri: sunt alungate din tribune cu lovituri de bici şi excluse din orice adunare politică.

Acţiunea maselor revoluţionare feminine este îndrumată de dezbaterea pe care o iniţiază prin figurile ei cele mai importante. Unele, ca doamna Roland, aparţin burgheziei, altele, precum ardeneza Theroigne de Mericourt sau meridionala Olympe de Gouges, păstrează un statut oiai degrabă marginal faţă de buna societate. Supusă prin origine împăratului Austriei (într-un moment în care Belgia nu există), Theroigne, ţărancă având o copilărie nefericită, şi-a cucerit libertatea de-a lungul unei vieţi aventuroase în care a fost deseori înşelată. Fiică naturală a unui nobil montalbanez, ajunsă la Paris în ultimii ani ai domniei lui Ludovic al XVI-lea, Olympe devine scriitoare după ce educaţia fiului ei este încheiată. Toate aceste femei participă mai mult

sau mai puţin la sfera puterii. Manon Roland – prin salonul ei, prin inspiraţia pe care o transmite politicii prietenilor şi soţului ei, convinsă cum este de necesitatea dispariţiei femeilor supuse stării de atunci a moravurilor. Theroigne acţionează prin permanenta prezenţă la deliberările adunărilor, prin încurajarea gesturilor mari ale acestora şi prin relaţiile asidue întreţinute cu revoluţionarii pe care îi primeşte la ea acasă. Astfel, ea este una dintre apropiaţii lui Sieyès, deputat al celei \ de-a treia stări din Paris, unul dintre cei mai consecvenţi teoreticieni ai noii organizări politice şi sociale şi căruia o broşură publicată în ianuarie 1789, *Ce este cea de-a treia stare*? (*Qu'est-ce que le Tiers Etat*?), îi popularizase ideile, stimulând energiile în favoarea unei umanităţi egalitare. În toamna lui 1789, Theroigne îi va duce o cocardă tricoloră, erijându-se astfel în mijlocitoare a stimei şi recunoaşterii publice faţă de cei pe care o moţiune, a cărei iniţiatoare în tribunele moderaţilor* a fost ea însăşi, îi consideră cei mai buni patrioţi ai Adunării. Abatele va veni să-i mulţumească personal. Detaliul, nu ne] putem abţine să o spunem, este muşcător, deoarece se ştie că acelaşi Sieyès îşi va ridica vocea în Comitetul Constituţiei împotriva dreptului

femeilor de a vota. Theroigne va mai întreţine legături şi cu viitorii girondini Brissot, Desmoulins şi Petion care, în dezbaterile privind primirea de către femei a dreptului de cetate, din 1790, sau învăţământul, din 1792, se alătură ideilor lui Condorcet în favoarea egalităţii civile şi politice a femeilor. În sfârşit, ea este apropiată de matematicianul şi viitorul montagnard Gilbert Romme, şi el feminist *avânt la lettre*. Marie Gouze, care şi-a luat pseudonimul literar de Olympe de Gouges, se interesează încă din 1785 de treburile obşteşti. În anul acela, ea introducea în repertoriul de la Comedie Française o piesă prin care ataca sclavia. O coaliţie de interese îi împiedicase însă reprezentarea. Gata oricând să intervină în activităţile politice, Olympe şi-a exersat pana în diferite pamflete, sugerând uşurarea greutăţilor financiare ale regalităţii printr-un impozit patriotic, dând sfaturi mai târziu regelui, deputaţilor sau naţiunii. Olympe de Gouges semnează mai ales, în septembrie 1791, un text de o remarcabilă îndrăzneală: fiind dedicate reginei, *Drepturile femeii* conţin o *Declaraţie a Drepturilor femeii şi ale cetăţenei* în 17 articole, imitând faimoasa *Declaraţie a Drepturilor omului şi ale cetăţeanului* **; votată cu un an înainte de către Adunarea Constituantă. Ea îi desăvârşeşte sensul universal, suprimat în toamna lui 1789 prin excluderea femeilor de la dreptul de vot. Demisia bărbaţilor îi inspiră, în postfaţă, un apel stăruitor: femeile trebuie să nu" aştepte niciun ajutor din exterior şi să îşi susţin» singure cauza dacă vor să o impună atenţiei. Siguranţa analizei şi vivacitatea tonului îşi vor găsi mulţi imitatori.

* în original, *Ies Feuillants* (n.t.) ** Vezi nota de la p. 106 (n.t.)

Doamna Roland, Theroigne de Mericourt, Olympe de Gouges, înscrise – nu fără motiv – în rândurile partidului girondin, împreună cu care vor şi suferi înfrângerea, diferă în angajamentul lor. Acesta diferă şi el de lupta unei alte generaţii revoluţionare apărute în 1792 şi avându-le ca

protagoniste pe Claire Lacombe şi Pauline Leon, care aleg acţiunea de masă, cea a cluburilor şi batalioanelor feminine. Activitatea lor este inspirată totuşi de principii comune. În primul rând, o apreciere inteligentă a scopurilor şi fundamentelor Revoluţiei. Aceasta, pentru a relua recentele studii ale lui Pierre Rosanvallon, întemeiază o ordine socială inedită. Filosofia ei, departe de a fi de esenţă cenzitară, cum fusese cea a fiziocraţilor, este universalistă, asigurând promovarea morală a individului şi recunoscându-i cetăţeanului, prin participarea la conducerea statului, o demnitate fundamentală. În plus, ea îl transformă în apărător al naţiunii. Cum ar putea femeile să nu pretindă şi ele o parte din beneficiile acestei intrări colective în suveranitate? A rămâne în afara mişcării şi a asista ca simple spectatoare la naşterea unei fiinţe colective ce va înlocui vechiul mozaic de relaţii personale de dependenţă ar însemna excluderea lor din umanitatea renăscută. A revendica cetăţenia înseamnă pentru ele a se înscrie într-o logică a emancipării – de care vor beneficia evreii sau negrii – şi a pretinde ca dreptul să recunoască faptul.

Excluderea operată de comitetul Constituţiei din 1789 şi reluată în numele *naturii* de toate instanţele ulterioare nu le impresionează. Aceasta contravine logicii care determină de fapt Revoluţia să satisfacă în mod generos cererea de integrare şi de recunoaştere socială ce o susţine în lupta sa împotriva privilegiilor şi a vechiului sistem social (cler, nobilime, starea a treia). Într-adevăr, cetăţenia este acordată cu generozitate. Conform estimărilor, Constituţia din 1791 a acordat drept de sufragiu unui număr de aproape patru milioane şi jumătate de persoane la o populaţie numărând şase milioane cu vârstă de vot. În curând, diferenţa dintre „cetăţenii activi” (adică cei care pot aduce un impozit fixat de comitetul Constituţiei la echivalentul a trei zile de muncă) şi „cetăţenii pasivi” (care, neputând obţine această sumă, sunt excluşi de la dreptul de vot) va fi abolită. Un decret din 11 august 1792 stipulează că vor fi consideraţi electori

indivizii de sex masculin care dispun de venituri suficiente pentru „a trăi din produsul muncii lor”. °e la beneficiile în curs de realizare nu sunt excluse decât o serie de Persoane pe care toată lumea este de acord să le scoată în afara dreptului de cetăţenie: acea minoritate fluctuantă a populaţiei trăind din slujbe sezoniere, pe care o teamă de veacuri îi numeşte „vagabonzi”, rervitorii (aproximativ 800.000 de persoane), consideraţi în epocă dependenţi şi, prin aceasta, incapabili de autonomia necesară dreptului de vot, şi copiii.

Sperând că mentalităţile vor însoţi ruptura revoluţionară şi bazându-se Pe cultivarea cetăţeniei, femeile subestimează însă legăturile prin care

Revoluţia este încă ataşată de lumea veche. Viziunea contractuala propusă de legea din 20 septembrie 1792 asupra divorţului şi a laicizării căsătoriei, definind soţii ca liberi participanţi la o asociere formată] din indivizi cu drepturi egale, este puternic contrabalansată de viziu-i nea tradiţională. Înainte de a-i reflecta contradicţiile globale, politica familială şi feminină a Revoluţiei franceze răspunde aşteptărilor unei] părţi a populaţiei. Cetăţene de rangul doi, femeile nu pot decât să întrezărească egalitatea civilă. Convenţia thermidoriană dă înapoi în faţa posibilităţii unei administrări comune a bunurilor în cadrul menaj jului, în timp ce Directoratul revine cu prudenţă la situaţia din Vechiul Regim, consacrată de Codul civil. Revoluţionarii oscilează, aşadar, îel opţiunile lor, anulând de exemplu limitările pe care le aduseseră iniţial autorităţii paterne. Va fi nevoie de un lung secol şi jumătate pentru’ a pune de acord mentalităţile cu universalitatea principiilor de la 1789. Atunci când e vorba de femei, logica revoluţionară admite şi excepţii! Motivele se cumulează pentru a le nega autonomia individuală: contingente, când e vorba de educaţie, în măsura în care aceasta rămâne, în genere, mai puţin elevată decât a bărbaţilor; juridice, deoarece drepturile civile ale femeii sunt limitate; în

sfârşit, naturale, pentru că femeia este prin definiţie inclusă familiei. Protestul se poate strecura prin toate breşele deschise în legislaţie – femeile nu pot face altceva mai bun decât să dea exemple personale şi să aştepte. „Din două una – scrie în 1793 Pierre Guyomar, deputat de Cotesdu-Nord – sau naţiunea e alcătuită din bărbaţi şi femei, sau nu e alcătuită decât din bărbaţi. În primul caz, bărbaţii formează o clasă, în cel de-al doilea, femeile sunt iloţii republicii". Bătălia este pierdută până într-atât încât ironia rămâne singura speranţă de a mai trezi o conştiinţă anesteziată. Probabil că aşa trebuie privit stupefiantul *Projet d'une loi portant deferise d'apprendre a lire aux femmes* [Proiect de lege interzicând învăţarea cititului de către femei] din 1801 al lui Sylvain Marechal. Forma mediocră şi infatuată în care discipolul lui Babeuf îşi îmbracă gândirea ilustrează mai puţin orbirea radicalilor în ceea ce priveşte drepturile femeilor, căutând mai curând să provoace o reacţie. El cere o dezaprobare pe care complicele şi prietena sa, doamna Gacon-Dufour, se străduieşte să i-o furnizeze cu o grabă trădând premeditarea.

Înainte de a ne despărţi de aceste femei al căror destin rămâne ca un model luminos în ochii urmaşelor lor, continuând totodată să bântuie imaginarul masculin, înainte de a le evoca de asemenea pe republicanele din Mainz sau Neapole care se vor realiza în mod tragic urmându-şi cariera deschisă de Revoluţie sau pe adeptele din Angir ale libertăţilor de la 1789, să estimăm încă o dată preţul cu care ÎŞ1 plătesc protestul. Ardeneza Anne-Josephe Theroigne îşi pierde identi" tatea până într-atât încât alunecă în nebunia în care îşi va petrec ultimii douăzeci de ani din viaţă. O campanie de presă iniţiată d «regalişti i-a născocit un nume teatral cu preţul unei substituirii

patronimul devine prenume, în vreme ce locul rămas liber este ocupat de numele soţului ei, căruia i se adaugă o

silabă. Anne-Josephe intră astfel în politică şi trece în istorie sub un nume de împrumut. Presa îi inventează orgii imaginare şi un amant – Populus –, obscur şi banal deputat al cărui nume, însemnând în latină „popor”, este suficient pentru a semna degradarea lui Theroigne la rangul de femeie publică. De ce să opreşti însă un lucru atât de bine început? Este aşezată în fruntea răzvrătitelor din octombrie, afirmaţie pe care istorici precum Lamartine sau Michelet o vor prelua mai târziu ca fiind atestată. Cu toate acestea, ea nu a participat la ocuparea oraşului Liège de către patriotele belgiene, cum nu a participat nici la marşul spre Versailles, din octombrie. Inutil să mai reamintim persecuţiile ce se abat asupra sa şi în care personajele regaliste de mâna a doua se întrec în mediocritate şi încrâncenare cu revoluţionarii de ambele sexe, femeile din popor mergând până la a o supune umilinţei unei bătăi la spate în public ca pedeapsă pentru criticile aduse lui Robespierre. Theroigne se cufundă în tenebrele nebuniei. Doamna Roland şi Olympe de Gouges mor, şi una, şi cealaltă, în mod demn pe eşafod, la interval de câteva zile. Olympe îşi asumase în deplină cunoştinţă de cauză riscurile angajării sale încă din 1791, când ea fusese cea care justificase cererea femeilor de a dispune de reprezentante prin egalitatea lor în faţa pedepsei capitale: „femeia are dreptul să urce pe eşafod; trebuie să-l aibă deci şi pe cel de a urca la tribună”.

Ne lipseşte spaţiul necesar pentru a evoca răsunetul internaţional dat de femei Revoluţiei de la 1789. Ar trebui amintită nemţoaica Caroline Bohmer, fiică a lui Michaelis, unul dintre cei mai cunoscuţi profesori ai universităţii din Göttingen, măritată cu un medic şi văduvă foarte de timpuriu. Tânăra femeie trăieşte cu entuziasm aventura Republicii din Mainz, lăsându-se antrenată într-o legătură cu un anume Jean-Baptiste Crance, ofiţer în trupele revoluţionare. Ajutorul generos al scriitorului August-Wilhelm Schlegel o va scoate din încurcătură în momentul prăbuşirii regimului, salvând-o nu numai de criticile conformiştilor, ci şi de suspiciunea de înaltă trădare pe

care legătura cu un ofiţer francez o făcea să planeze asupra ei. Ar trebui menţionată şi napolitana Eleonora de Fonseca Pimentel care a condus ziarul II *Monitore napolitano* [Monitorul de Neapole] în timpul scurtei existenţe a Republicii din Neapole, zisă şi „parthenopeană", din 1799, şi care Ş – a plătit ideile cu moartea prin spânzurare. Mary Wollstonecraft şi-ar afla şi ea locul aici pentru a sa *Vindication of the Rights of Women* pe care, aproape o jumătate de secol mai târziu, Flora Tristan o va lăuda ca fiind o „operă nemuritoare" şi va regreta că a fost atât de prigonită! n Anglia încât nu era cunoscută de nimeni. Un ecou al ei se regăseşte totuşi în lucrarea pe care irlandezul William Thompson i-o dedică, în 1825, socialistei Anna Wheeler: *Appeal of One Half of the Human*

Race, Women, Against the Pretention of the Other Half, Men, to Retain] *Them în Political and Thence în Civil and Domestic Slavery*.

Înăbuşită de regimurile conservatoare, dezbaterea asupra dreptului la cetăţenie al femeilor renaşte în 1848. Aceasta mocnea în Franţei încă din timpul Monarhiei din Iulie, când se manifestase prin inter-l mediul unui procedeu moştenit de pe vremea Revoluţiei, cel al petiţiilor adresate Adunării Naţionale. Ea revine brusc în actualitate o dată cui revoluţia din februarie. Femeile iau parte la dezbaterea democratică prin cluburile şi ziarele proprii dintre care cel mai celebru este *La Voix des femmes* [Vocea femeilor], condus de o militantă protestantă şi fostă saint-simoniană, Eugenie Niboyet. Strategia ziarului constă în ai menaja publicul masculin, respectând totodată valorile tradiţionale, proprietatea şi familia. Moderaţia slujeşte cu toate acestea unor revendicări ferme prezentate ca fiind juste şi legitime: deplina participare la edificarea noii ordini. Dacă Republica doreşte cu adevărat abolirea privilegiilor, trebuie ca femeile şi mamele să înceteze să mai apară cai nişte paria. Cum ar putea ele oare să rămână

în afara înnoirii care se anunţă? Campania de alegeri pentru Adunarea Constituantă din primăvară constituie prilejul de a pune problema. *La Voix des femmes* îşi permite să sugereze candidatura lui George Sand pentru un post de deputat. Incontestabil, numele ar da greutate revendicării dreptului de cetăţenie. Ziarul a comis doar eroarea de a nu-i cere părerea şi celei în cauză. Ofensată şi, la urma urmelor, nefiind de acord cu principiul unui demers pe care îl consideră prematur, aceasta protestează public în *La Reforme* [Reforma]. În opinia sa, drepturile civile trebuie să vină înaintea celor politice. Autoarei propunerii, croitoreasa Jeanne Deroin, militantă în mişcarea asociaţionistă şi membră a comisiei din Luxemburg, nu-i mai rămâne decât să înfrunte ea însăşi încercarea. Candidatura sa în departamentul Senei nu ar putea fi primită în mod oficial. Prin intermediul presei şi al reuniunilor, ea îi combate cel puţin cu violenţă pe conservatori şi pe republicanii socialişti, al căror cel mai brutal purtător de cuvânt se numeşte Proudhon. O altă femeie din popor, Pauline Roland, şi ea fostă saint-simoniană, prietenă cu Pierre Leroux, îndeplineşte la rândul ei un gest simbolic, chiar dacă de mai mică importanţă: se prezintă la biroul de votare din localitate pentru a participa la sufragiu.

Aceeaşi conştiinţă politică se manifestă în Saxa în paginile periodicului *Frauen-Zeitung* [Jurnalul femeilor] (1849 – 1850), foarte asentănător celui pe care îl animă Eugenie Niboyet, căruia Louise Otto îi dă mândra deviză *Dem Reich der Freiheit werb Ich Burgerinnen I „*Recrutez cetăţene pentru împărăţia libertăţii”. Formula exprimă ambiţi8

„Apelul unei jumătăţi a neamului omenesc, femeile, împotriva pretenţiilol celeilalte jumătăţi, bărbaţii, de a le menţine în sclavie politică şi prin aceeaşi* în robia civilă şi familială” (n.t.).

ziarului de a fi un forum democratic. Şi aici,

îndrăzneala şi prudenţa merg mână în mână: libertatea, aşa cum o înţeleg femeile-redactor, este indivizibilă, iar maternitatea – socială. În numele acestor valori, femeile se organizează: depăşindu-şi izolarea, ele participă la ridicarea barierelor sau, mai mult chiar, administrează democraţia. Organizarea muncii şi educarea poporului sunt partea ce le revine în mişcarea de eliberare generală. Şi aceasta cu o fermitate lucidă ce avea să determine autorităţile să interzică ziarul şi să închidă pentru femei calea jurnalismului timp de mai mulţi ani.

Ele vor fi şi morale

„Tăria morală este un dar pe care natura i-l face femeii. […] Tocmai criza salvatoare în care ne aflăm ne îngăduie să dăm la iveală trăsătura ce arată ţelul pe care trebuie să îl atingem”.

Cahiers de doleances des femmes, 1789

„Ceea ce tinde să ne îngrădească facultăţile este întotdeauna o doctrină înjositoare; ele trebuie îndreptate spre ţelul sublim al existenţei, perfecţionarea morală; însă nu prin sinuciderea uneia sau alteia dintre puterile fiinţei noastre vom fi noi în stare a ne îndrepta către acest ţel: toate mijloacele de care dispunem abia dacă ajung spre a ni-l apropia. […]”.

Doamna de Staël, *De l’Allemagne*

„*The first duty, I believe, which devolves on our sex now is to think for ourselves… I* Cea dintâi datorie care îi revine sexului nostru este, cred, aceea de a avea o gândire proprie…”

Sarah Grimke, 1837.

Acţiunea politică fiindu-le interzisă, o altă cale le rămâne – cel Puţin prin tradiţie – deschisă femeilor: morala. Ele ar fi păstrătoarele fireşti ale bunelor moravuri, veghind asupra unei lumi complexe şi eseruţiale ce afectează atât intimitatea fiinţelor şi lucrurilor, cât şi coeziunea socială. Exercitarea acestei misiuni capătă un sens reînnoit de criza epocii şi de remarcabila promovare pe care secolul al XVIII-lea! – o asigură moralei. Într-adevăr, aceasta este ridicată la rangul de fundament al

coeziunii sociale. În această privinţă, filosofia laică a Luminilor îşi dă mâna cu creştinismul de nuanţă conservatoare. Fie că Pune accent pe renaşterea interioară a credinciosului, prin Wesley şi mişcarea quakerilor din lumea anglo-saxonă, fie că, mai târziu.

reabilitează prin catolicism mila ca răspuns la dezordinile provocate de revoluţia industrială, el cheamă femeile să-şi ia locul cuvenit în mişcarea socială. Unul dintre cei mai îndrăzneţi contestatari ai societăţii în funcţiune, socialismul, nu va face nici el excepţie. Pe acest teren – de o întindere pe care o putem doar cu greu măsura, termenul de „morală" încărcându-se cu atâtea conotaţii diferite încât ajunge să modeleze cele mai importante sectoare ale vieţii – femeile manifestă o reală iniţiativă. A le urmări activitatea nu înseamnă nicidecum a le idealiza sau a ignora criminalitatea feminină (la urma urmelor, foarte scăzută faţă de cea masculină). Înseamnă mai curând a sesiza diferitele aspecte ale unei libertăţi în acţiune şi a pătrunde într-un domeniu dintre cele mai delicate: istoria codurilor morale. Căci morala are o istorie. Şi dacă, în general, evoluţia ei nu se poate observa decât pe termen lung, departe de a fi în mod obligatoriu insesizabilă, aceasta trece şi prin etape hotărâtoare.

Prudenţa ne obligă, aşadar, să revizuim ideea nulităţii sociale a femeii: adesea proclamată – neîndoielnică, dacă ar fi să ne ghidăm după interdicţiile ce afectează existenţa cotidiană şi tranşează căsătoria în favoarea sexului tare, presupus a-l reprezenta pe Dumnezeu în cadrul cuplului –, aceasta se dovedeşte a fi mai puţin completă decât o vrea mitul femeii victoriene, prizonieră în propriul ei cămin, într-adevăr, soţiile meşteşugarilor administrează dintotdeauna alături de soţii lor afacerea de familie. La fel se întâmplă şi cu burghezele, vigilente ajutoare ale unei ascensiuni sociale de ale cărei beneficii profită şi ele. Ambiguităţile acţiunii sociale la care sunt chemate femeile nu sunt totuşi mai puţin evidente. Chiar dacă serveşte

clarificării expunerii, distincţia între o aripă mai conservatoare şi alta mai progresistă rămâne fragilă, în măsura în care schimburile şi trecerile de la una la cealaltă nu sunt rare.

Apărarea valorilor conservatoare. Evoluţia filantropiei franceze fiică a filosofiei şi deci progresistă în momentul apariţiei sale, la sfârşitul anilor 1780, după care alunecă spre un model conservator constituie, fără îndoială, exemplul cel mai semnificativ al acestor treceri. Aristocratică sau burgheză, ea pregăteşte în mai multe privinţe activitatea legislativă a Revoluţiei în domeniul învăţământului, al asistenţei sau al criminalităţii. „Scopul societăţii – va putea afirma, mergând pe urmele sale, Constituţia din anul III – este fericirea comună”. Una dintre instituţiile sale cele mai celebre, Societatea de Caritate Maternă fondată în 1788 de doamna Fougeret, născută d’Outremont, vizează prevenirea abandonării copiilor: în momentul naşterii, ea le vine în ajutor mamelor din familiile nevoiaşe şi acoperă costurile întreţinerii copilului pe timpul primilor doi ani de viaţă. Mixtă din punctul de vedere al alcătuirii şi al instanţelor conducătoare, sigură din punct de vedere economic – având printre susţinători

un anumit număr de soţii de bancheri şi bucurându-se de protecţia reginei –, societatea pariziană înfloreşte cu repeziciune, înainte de a dispărea ca toate celelalte instituţii filantropice din perioada Revoluţiei. Refăcută sub Consulat de către o altă soţie de notabil filantrop, doamna Dupont de Nemours, societatea este una dintre puţinele care reuşesc să traverseze epoca Imperiului fără să cunoască vreo criză prea gravă. Această operă eminamente feminină nu scapă totuşi regulii generale: îngrijind bolnavul la domiciliu, în loc să-l abandoneze, ca în trecut, mizeriei spitalului, filantropia şi-a arogat un drept de tutelă. Ajunge ca regimul politic să devină conservator, cum se întâmplă sub Restauraţie, sau ca în special religia

să dea naştere unor instituţii pioase – şi filantropia vede la rândul ei controlul social luând-o înaintea forţelor de iniţiativă. Mai puţin rigidă decât rivalele sale de mai târziu, de exemplu Societatea Sfântului François-Regis ce se ocupă cu căsătorirea cuplurilor trăind în concubinaj, Societatea moralei creştine, fondată în 1821, de inspiraţie liberală şi protestantă, nu se putea să nu îmbine asistenţa cu poliţia de moravuri. Cel puţin în cadrul ei militează pentru o bună bucată de vreme Eugenie Niboyet, figură pe care am întâlnit-o deja şi pe care despotismul lui Enfantin o îndepărtase în 1832, ca de altfel pe toate celelalte femei, de la acţiunea muncitorească.

Fără îndoială, s-ar cuveni evocată în acest ansamblu şi acţiunea întreprinsă în timpul Monarhiei din Iulie de o anume doamnă Fouquéau de Pussy, fondatoare a unui periodic adresat femeilor şi sortit unei îndelungate cariere, *Le Journal des demoiselles* [Jurnalul domnişoarelor]. În paginile acestuia, alături de religie, morala cea mai conformistă ocupă un loc obsedant. Nu am putea însă să nu remarcăm şi o serie de deschideri. Ziarul pregăteşte apariţia unui cuplu egalitar în care femeia, sportivă şi mai bine instruită, sensibilă la problemele ce îi frământă pe reformatori, ar fi capabilă să creeze şi să muncească. Principalul merit al doamnei de Pussy este, probabil, acela de a aduce ca dovadă propriul ei exemplu: o dinastie feminină ce administrează un grup de presă. În felul său, cazul ilustrează una dintre principalele trăsături ale tabloului oferit de societatea franceză: punerea femeilor în serviciul refacerii unei ordini sociale sfâşiate de Revoluţie şi ale cărei zdrenţe nu mai sunt legate de nicio credinţă comună. Recreş-tinarea se face prin intermediul lor. După hemoragia provocată de Revoluţie, personalul masculin nu se va mai reface niciodată. Femeile vor fi prin urmare suportul cel mai trainic al unei religii care de acum înainte se feminizează. Oricât de ostil ar fi congregaţiilor, Primul Consul* şi apoi împăratul** nu vor ezita să le refacă pe cele ocupându-se cu învăţământul sau cu acordarea de asistenţă, care se potrivesc atât

— Napoleon Bonaparte (n.t.). ** *Id.* (n.t.).

de bine cu viziunea tradiţională asupra femeii. Proliferarea lor este una dintre principalele trăsături ale secolului al XIX-lea. Constrângerile vieţii religioase nu pot opri ca numeroase femei să se împlinească în „cadrul acestor congregaţii. Educând, îngrijind sau vizitând săracii, ele predică valorile societăţii existente (ordinea, munca, respectarea religiei). Se întâmplă totuşi ca îndrăzneala lor să uimească, ca în cazul acelei Jeanne Jugan, simplă ţărancă bretonă ce înfiinţează asociaţia Micilor Surori ale săracilor, a căror viaţă se confundă cu cea a nevoiaşilor pe care îi îngrijesc.

Oricum, pregnanţa religiei este caracteristică pentru modelul englez. Convinşi că societatea cunoaşte o decădere spirituală şi morală care îi explică rătăcirile, începând cu sfârşitul secolului al XVIII-lea, protestanţii englezi îndreaptă din nou privirea omului spre răul care îl roade din interior. Ei îl lasă să întrevadă obţinerea răscumpărării dacă va regăsi calea rugăciunii şi se va pocăi. Soluţia lor: instaurarea ordinii în casa fiecăruia, întoarcerea la autentica moralitate şi transformarea familiei într-o mică biserică sau chiar într-un mic stat pus sub autoritatea lui Dumnezeu. Mişcarea cunoaşte un real succes în păturile de mijloc şi înstărite. Într-adevăr, ea se asociază cu liberalismul economic al industriaşilor şi negustorilor, bucurându-se totodată de susţinerea părţii luminate a femeilor conduse de scriitoarea Hannah Arendt, fără îndoială, cea mai influentă dintre filantroapele vremii. Închise în sfera vieţii private în măsura în care orice activitate salariată, chipurile, le-ar degrada, femeilor burgheze li se recunoaşte totuşi un monopol. Să ascultăm ce spunea Sarah Ellis în anii 1840:

Men, engaged in the active affairs of life, have neither time nor opportu-nity for those innumerable little acts of consideration which come within the sphere of female duty, nore are they by nature se fâtted as women

for entering into peculiarities of personal feeling, se as to enable them to sympathise with the suffering or the distressed.*

Darurile renunţării şi compasiunii de care femeile ar da dovadă instaurează în acest moment un uimitor apostolat ce îşi propune să elimine mizeria, învingând trândăvia şi imoralitatea individuală. Ajutorul social se preschimbă în terapie sufletească, terorizând victimele fără a se atinge de cauzele economice.

Moralizarea indusă de credinţa protestantă îmbracă o cu totul altă semnificaţie în Statele Unite, unde sclavia este văzută de mulţi ca fiind scandalul prin excelenţă, total incompatibilă cu egala demnitate a fiinţelor umane în faţa lui Dumnezeu. Femeile sunt vârful de lance

„Prinşi cu treburile vieţii active, bărbaţii nu dispun nici de răgazul, nici de prilejurile trebuincioase îndeplinirii nenumăratelor acte de bunăvoinţă ce alcătuiesc sfera datoriilor femeieşti; natura nu i-a înzestrat în mai mare măsură ca pe femei nici cu darul de a pătrunde în subtilităţile sentimentelor spre a-i putea înţelege pe cei suferinzi sau deznădăjduiţi” (n.t.)

al luptei. Şi prin aceasta îşi câştigă libertatea. O carte o dovedeşte: *Uncie Tom’s Cabin* [Coliba unchiului Tom] (1852). La început foileton de succes, lucrarea, tradusă şi omagiată în mai multe limbi, cunoaşte cele mai mari tiraje. Melodramatică şi moralizatoare, cartea domnişoarei Harriet Beecher-Stowe constituie o apologie a nonviolenţei şi a totalei abandonări unui Dumnezeu al iubirii care veghează asupra fiecăruia dintre copiii săi. El îl primeşte în ceruri pe credinciosul Tom, ucis în bătaie la ordinul unui colonist brutal, şi dăruieşte fericirea unui cuplu de sclavi care evadează pentru a scăpa de ameninţarea destrămării familiei. Lucrarea nu este lipsită de ambiguităţi: victimele nu sunt oare îndemnate la resemnare? Ea ridică, de asemenea, problema sclaviei într-un moment în care un periculos compromis legislativ între

statele abolitioniste şi cele sclavagiste pare să garanteze o instituţie controversată. Iar apologia pe care o face iniţiativei feminine sau chiar influenţei decisive a mamei afirmă lupta dusă de femeile de pe coasta de nord-est începând cu anii 1820. Conducătoarele acesteia se numesc Elizabeth Cady Stanton, Lucretia Mott, pastor quaker, şi Angelina Grimke, aristocrată provenind dintr-o bogată familie din Sud, care s-a alăturat tovarăşelor ei antisclavagiste din Nord. Problema devine acută în 1848. Un miting organizat la Seneca Falls (New York) înfiinţează în acest an o Societate Americană pentru drepturile femeii. Doi ani mai târziu îşi deschide lucrările în Worcester, Massachusetts, primul congres mondial al femeilor. Obstacolele au acţionat ca un stimulent. Americancele s-au alăturat acestei a doua căi pe care cele mai conştiente dintre tovarăşele lor europene au explorat-o atunci când au întors împotriva societăţii, sfidând-o, strivitoarea vinovăţie cu care aceasta copleşea femeia emancipată.

O existenţă socială deplină. Răul – subliniază cele mai îndrăzneţe dintre ele – nu stă în libertate, ci este inerent structurilor unei societăţi care invită verbal femeia să se lanseze în viaţa socială, însă nu încetează să-i îngrădească. avântul. Care ar fi deci raportul corect dintre libertate şi supunere? De partea bărbaţilor, spiritele în aparenţă cele mai tolerante se feresc să îl precizeze. Tocmai această frontieră decisivă, însă neprecizată, este cea pe care femeile se străduiesc să o înlăture, fiind adesea reţinute şi totodată susţinute de speranţa de a nu rupe un posibil consens şi de a nu pierde autoritatea de care se prevalează. Timidă sau provocatoare, revolta lor este prometeică. Încrezătoare în evidenta legitimitate a revendicării lor, femeile încearcă să mute munţii din loc. Arătându-se paşnice şi sigure de drepturile de care dispun, ele înfruntă inerţii imemoriale şi coaliţii încăpăţânate de interese. Refuzând să se mărginească la rolul ornamental sau caritabil recunoscut de societate, ele denunţă responsabilitatea acesteia în ceea ce priveşte prostituţia şi sărăcia. Însă, smulgând morala din funcţia sa tradiţională

de conservare pentru a o înlocui cu o viziune dinamică şi

progresistă, femeile primesc înapoi ca pe un bumerang energia pe care I o dezlănţuiseră: bărbătoase sau însetate de sânge, ele s-ar sustrage atât naturii, cât şi sexului lor. Au îndrăznit să atace o dogmă fundamentală a epocii: într-adevăr, pentru femei nu există o altă morală decât aceea a tăcerii şi a supunerii.

De unde le vine femeilor această îndrăzneală? între altele, de la libertatea moravurilor pe care Revoluţia o introduce în Germania şi pe care Codul prusac de la 1791 o consfinţeşte într-o anumită măsură atunci când admite, de pildă, divorţul în scopul de a pune capăt ideilor contestatare. Astfel, Caroline Bohmer, pe care am întâlnit-o deja printre republicanele din Mainz, cunoaşte o viaţă matrimonială agitată deoarece tânăra văduvă, mamă a unui copil dăruit de un ofiţer francez, se căsătoreşte în 1796 cu protectorul său, August Wilhelm von Schlegel, de care divorţează pentru a se mărita cu filosoful Schelling. Nu toate destinele romanticelor din Germania sunt însă atât de bogate în peripeţii. Ceea ce nu împiedică scurta perioadă în care această libertate înfloreşte – înainte ca menghina reacţiunii să se strângă din nou – să favorizeze căutarea unei umanităţi experimentale, mereu pe baricade, care să se conducă după autenticitatea emoţiilor şi după mobilitatea determinată de acestea. În mai mare măsură decât refuzul măştii care o însoţeşte, instabilitatea constituie în epocă însăşi imaginea fidelităţii faţă de sine. Exemplele celor care au trăit-o şi au revendicat-o cu demnitate, forţă şi strălucire sunt numeroase. Chiar cu riscul de a o plăti scump. Fiind curtată de Clemens Brentano, tulburător don Juan ascunzându-şi sfâşierile interioare sub masca unei pietăţi perverse, fiind iubită de filologul Friedrich Creuzer, care preferă până la urmă îndestularea vieţii burgheze, refuzând să-şi sacrifice mariajul pentru această pasiune şi mărturisindu-şi fără ocol instinctele dominatoare, Karoline von Giinderode se

sinucide în 1866. Avea douăzeci şi şase de ani. Tânăra, care se remarcase în teatru şi poezie, nu acceptă să renunţe la niciuna dintre exigenţele ei. Dorinţele sale, pe care mărturiseşte a le avea la fel de vii ca cele ale unui bărbat, neputându-şi găsi împlinirea, „această foame căreia îi spunem dragoste" neputând fi potolită, ea preferă să se înjunghie şi să se arunce în Rin decât să accepte un compromis cu convenienţele sau să se împace cu renunţarea.

A te afirma în aceste condiţii ca scriitoare şi a face faţă în măsura posibilului provocării unei permanente căutări de sine presupun un soi de disperare sau de energie sălbatică aşa cum numai marginalitatea socială ţi le poate da. Într-adevăr, două dintre marile figuri ale Romantismului german, Dorothea Schlegel şi Rahel Varnhagen, aparţio populaţiei evreieşti pe care politica de asimilare a lui Frederic nu a reuşit să o integreze complet. Uşurinţa cu care tresărirea naţionala din 1807 mobilizează antisemitismul latent ilustrează profunda neîncrej dere nutrită de populaţie faţă de un element pe care îl consideră în continuare străin. Emanciparea intelectuală devine atunci una dintre!

ultimele tentative de a forţa barierele unei lumi care li se refuză. Dorothea Schlegel, fiică a filosofului Moses Mendelssohn, unul dintre cei mai activi partizani ai deschiderii lumii evreieşti spre idealul progresist şi universal al Luminilor, primeşte o educaţie practic fără egal printre tinerele acelei epoci. Tot berlineză şi fiică a unui giuvaiergiu bogat, Rahel va avea mai puţin noroc. Se descrie ea însăşi ca fiind lipsită de frumuseţe şi de cultură. Fapt ce nu împiedică salonul pe care îl ţine între 1790 şi 1806 în mansarda ei din capitala prusacă, strada Vânătorilor, să constituie una dintre răspântiile cele mai circulate de elita intelectuală şi politică ce îşi dă întâlnire aici, fără distincţii de clasă sau de opinie. Să ne ferim totuşi să idealizăm. Viaţa îi va rezerva câteva lecţii dure.

Mai mult decât oricare alta, Rahel trăieşte în fiinţa sa dubla excludere ca femeie şi ca evreică. Încercările ei de a se integra prin căsătorie în înalta societate eşuează rând pe rând până la tardiva sa întâlnire cu un scriitor obscur, cu paisprezece ani mai tânăr, August Varnhagen, ex-liberal care se va ridica la rangul de nobil adăugându-şi la nume particula „von Ense" şi care va face parte pentru o vreme, în perioada Congresului de la Viena şi în anii imediat următori, din diplomaţia prusacă. Şi totuşi, Rahel va trebui să treacă şi prin încercarea convertirii la protestantism. Cu ce câştig? Suntem îndreptăţiţi să ne punem această întrebare în momentul în care îl vedem pe Wilhelm von Humboldt remarcând căsătoria cvadragenarei ca pe o nouă dovadă a arivismului evreilor, cărora nimic nu le rezistă. Sentimentul imposibilei integrări şi al fatalităţii reprezentate de o „origine infamă" (ca să folosim propriul ei vocabular) o va bântui pe Rahel până la sfârşitul vieţii. Acesta zădărniceşte încercarea soţului şi admiratorului ei de a deghiza pe cât posibil legăturile evreieşti ale soţiei sale prin monumentul pe care i-l ridică şi care constituie, la doar un an de la moartea acesteia, în 1833, un indiscutabil omagiu adus strălucirii ei. El explică în schimb înflăcărarea cu care Rahel se înscrie, spre sfârşitul vieţii, printre adeptele uneia dintre cele mai îndrăzneţe mişcări sociale, saint-simonismul. Această viaţă, căreia Hannah Arendt i-a consacrat o monografie pe cât de subiectivă, pe atât de impresionantă, văzând în ea încă din 1933 inevitabila decădere a iudaismului german, ne parvine astăzi în toată bogăţia şi contradicţiile ei odată cu ediţia critică în pregătire a corespondenţei şi a jurnalelor sale, singurele opere pe care °i le-a lăsat şi din care o mare parte erau considerate pierdute după cel de-al doilea război mondial.

Şi în Franţa, saint-simonismul îşi are rebelele lui: proletarele. Aceste necunoscute – Suzanne Voilquin, Jeanne Deroin, Claire Demar –, care au fost şi primele ziariste în 1832, se străduiesc să-i confere un conţinut acestei noi morale a cărei nevoie, proclamată de către

şcoală, este resimţită din plin în nehotărâta Franţă a Monarhiei din Iulie, în care cimentul social pare să se fi sfărâmat. Ele traduc în faptă obscurul discurs teologic al lui Enfantin. Relaţiile dintre sexe şi organizarea

generală a societăţii cer o nouă temelie, iar ele se apucă de treabă, I oarecum apropiate de verva şi realismul fourierist care nu se lasă dus cu vorba. Sprijinul lui Enfantin fiindu-le refuzat, intervenind şi vitregia sorţii, acţiunea lor este constrânsă să se întrerupă. Va renaşte însă la sfârşitul deceniului următor.

Fără să simplificăm termenii dezbaterii, probabil că, în aceste condiţii, nimeni nu a dus mai departe viziunea asupra noilor relaţii decât două figuri ale socialismului francez din anii 1840 – 1850, Flora Tristan şi Pauline Roland. În grade diferite, amândouă se trag din saint-simonism şi din Revoluţie, ale căror moştenitoare sunt. Ele duc mai departe intransigenţa proletarelor refractare la guvernarea solitară a şefului şcolii saint-simoniste, între timp înţelepţit. Viu ferment al unităţii, vatră alimentând acţiunea, pentru ele credinţa nu constă nici în acrobaţii intelectuale, nici în dogme. Eleve ale lui Lamennais, ele văd în religie un mesaj de eliberare adresat tuturor şi căruia i-ar da cu bucurie drept sursă un Dumnezeu androgin, în acelaşi timp bărbat şi femeie, forţă şi iubire, revoltat împotriva exploatării unei părţi din omenire de către cealaltă, femeia de către bărbat, iar sărmanul de către cel avut. Iisus, ale cărui ucenice se declară amândouă, a fost primul său reprezentant la începuturile erei creştine, înainte ca Biserica să-l trădeze. Solidaritea care le leagă de lumea muncitorească la a cărei organizare îşi aduc contribuţia, înflăcărarea cu care se avântă în luptă şi legătura personală pe care o întreţin pentru o vreme sfârşesc prin a le apropia. Deosebirea dintre temperamentele şi destinele lor ilustrează, în schimb,

complexitatea fenomenelor cărora trebuie să le facă faţă şi capcana în care epoca le sileşte să se zbată.

Fiică a unui nobil peruvian şi a unei parizience aparţinând micii burghezii, declasată în măsura în care căsătoria părinţilor săi nu a fost niciodată recunoscută, Flora Tristan este o autodidactă. De la tatăl său, pe care îl pierde încă de la o vârstă fragedă şi care a fost protectorul şi prietenul lui Bolívar, ea moşteneşte mândria şi sângele spaniol. Efectuată pe viu, ancheta socială prin care se formează mai întâi cu ocazia unei călătorii în Perú (unde spera să obţină recunoaşterea socială şi afectivă de care era lipsită în Franţa), continuată mai apoi în Anglia (prima naţiune industrială a epocii şi laborator social al viitorului) şi definitivat în cursul unui tur al Franţei întreprins între 1843 şi 1844, îşi datorează absoluta originalitate părerilor preconcepute ale autoarei. Ea este suscitată de revolta unei firi îndrăgostite de soare şi de fericire, la vederea insalubrităţii condiţiilor de viaţă ale muncitorilor şi h rănită din nerăbdarea unei tinere republicane anticlericale, refractara la inerţia tradiţiilor, exasperată de piedicile ce i se ridică în cale. Idteea de uniune care o posedă şi căreia îi dă o fermitate politică şi sociala necunoscută reformatorilor de asociaţii muncitoreşti sau celorlalţi socialişti este slujită de o energie şi de un simţ organizatoric puţin obişnuit. Adresat „muncitorilor şi muncitoarelor”, apelul ei are aceeaşi forţă antrenantă ca şi cel al lui Olympe de Gouges, altă dată: aceştia nu pot aştepta cu adevărat ceva decât de la ei înşişi; trebuie să se constituie, aşadar, într-o forţă ce se va putea face auzită şi reprezentată. Numai atunci drepturile lor vor fi recunoscute.

Ar însemna oare să micşorăm importanţa unei acţiuni paşnice şi remarcabil conduse dacă am sublinia contradicţiile din care aceasta se alimentează? Ele o marchează pe purtătoarea de cuvânt socialistă aşa cum o afectaseră şi pe călătoarea din *Peregrinations d’une paria* [Peregrinările unei paria]. Sinceră în angajamentul său, Flora Tristan nu se poate abţine să nu joace un rol.

Înflăcărându-se la gândul misiunii sale, închipuindu-se chiar superioară lui Iisus, ea îşi agravează condescendenţa manifestată faţă de lumea muncitorească, pe care o judecă în mod sistematic. Este îndeajuns de oportunistă pentru a solicita o pensie literară de la Ministerul învăţământului ca răsplată pentru meritele comerciale ale volumului *Promenade dans Londres* [Plimbare prin Londra] sau premiul Montyon al Academiei Franceze în momentul în care afirmă că se dedică trup şi suflet cauzei muncitorilor. Prinsă în propria-i capcană, ea nu realizează în mai mare măsură nici ceea ce este indecent la adresa lui George Sand în plângerea sa de sărăcie, nici răutatea ce se strecoară în lecţia pe care i-o ţine scriitoarei. Aceste slăbiciuni prea omeneşti nu scad cu nimic impactul purtătoarei de cuvânt. Ele previn idealizările ulterioare şi ne arată cu ce droguri se întreţine o acţiune lipsită de simţul măsurii.

Susţinută de o convingere mai modestă, însă nu mai puţin fermă, mai limitată de asemenea în ambiţiile sale, mărginindu-se la lumea asociaţiilor, lupta dusă de Pauline Roland lasă urme mai puţin adânci. Ea nu-i solicită pe cei puternici şi nu-şi pune pecetea pe nicio operă literară. Contribuie totuşi la pătrunderea socialismului în diferitele pături ale lumii muncitoreşti manuale sau intelectuale, căci Pauline Roland este ea însăşi cofondatoare a asociaţiei fraterne a învăţătorilor şi învăţătoarelor socialiste. Nu neglijează nici discuţiile publice prin intermediul ziarelor cu celelalte şcoli socialiste. Când soarta devine vitregă, în zilele lui iunie sau odată cu lovitura de stat din 2 decembrie, Pauline însufleţeşte rezistenţa republicană: ea susţine din închisoarea Sainte-Pelagie zelul şovăielnic al tovarăşilor săi şi suferă deportarea în Alger. Refuză cu mult curaj ajutoarele care i se oferă: atâta vreme cât o femeie va fi deportată, ea îi va sta alături. Solidaritatea faţă de tovarăşele sale, deţinute politice sau de drept comun, este impresionantă, neavând nimic în comun cu aroganţa cu care Flora Tristan le trata pe prostituatele întâlnite în drumul ei. Morala evanghelică a Paulinei

Roland – care se alimentează şi din constatarea greşelilor propriului ei partid – şi demnitatea cu care refuză să se plece în faţa constrângerilor obligă la respect. Barbes, din închisoare, şi Hugo, din exil, îi aduc omagiul lor.

130

STEPHANE MICHAUD

FEMEIA

131

Fericirea de a scrie

„E timpul să vorbim despre fericire *l*”, Doamna de Staël, *De l’Allemagne*, 1810

„Ştiu, femeile n-ar trebui să scrie; Cu toate acestea, eu scriu…”

Marceline De zbor des-Valmore.

Minoritatea civilă a femeilor plasează femeia-autor într-o situaţie greu de imaginat în zilele noastre: ea dispune într-o atât de mică măsură de scrierile sale încât nu deţine proprietatea juridică asupra lor nici măcar atunci când reuşeşte să le publice sub propria-i semnătură. Simplul fapt de a citi un roman a fost curând văzut ca un delict: exemplul lui Marie Capelle, condamnată în 1840 pentru presupusa otrăvire a soţului ei, aduce, o piesă inedită la dosar. Gustul pentru lectură al acuzatei, conchide magistratura, este cel care a împins-o pe tânăra văduvă la insatisfacţie şi răzvrătire. Drept urmare, semnează cu de la sine putere un act care stabileşte certitudinea crimei. Înainte de Flaubert şi de *Doamna Bovary*, romanul denotă deja pasiune nesănătoasă şi predispoziţie la asasinat.

Aceasta nu împiedică faptul ca, într-o epocă în care ştiinţele nu le sunt încă accesibile, literatura să apară ca fiind locul unde femeile pot să înlăture definitiv barierele care li se aşază în cale. Câteva exemple ne vor fi suficiente.

Fiică a lui Necker, introdusă foarte de timpuriu într-o societate pe care va şti să o păstreze cosmopolită şi în care străluceşte prin darul spiritului şi al conversaţiei, doamna de Staël este, cu siguranţă, reprezentantă a celor care au reflectat cel mai îndelung asupra puterii literaturii.

Scriitoarea s-a proiectat cu pasiune în figura Corinnei, geniu ce reuneşte în sine frumuseţea şi artele, dominând romanul cu acelaşi nume. „Gloria, va afirma într-o expresie celebră *De l'Allemagne*, nu e decât doliul strălucitor al fericirii". Corinne trăieşte această experienţă. Părăsită de lordul Nelvil, amantul său, pentru sora ei Lucile, tânără ştearsă şi supusă, ea se îndreaptă spre moarte. Partener inegal, reţinut de slăbiciunea şi de educaţia sa, lordul Nelvil, atât de adesea suspicios faţă de manifestările de libertate ale Corinnei ce îi ascund delicateţea şi reţinerea femeii, ilustrează cu pudoare greutăţile de care autoarea se loveşte necontenit. Cu orice prilej, doamna de Staël cere ca femeilor să li se asigure un loc în societate, loc pe care perioada ce îi urmează Revoluţiei tinde să îl restrângă tot mai mult. Bogăţia operei sale ţine însă de farmecul unei scrieturi ce reuneşte într-o sinteză dinamică polii opuşi ai entuziasmului şi melancoliei, ai încrederii în progres şi sentimentului de nedesăvârşire a existenţei omeneşti. Deoarece nu încetează nicio clipă să fie personală şi vie, luând drept model figura tatălui admirat, această conciliere dă formă conflictelor ce însufleţesc momentul de cotitură şi începutul secolului. Ciocnire politică şi literară între două lumi, între epoca Luminilor şi Romantism, Revoluţie şi Imperiu, pe care doamna de Staël le-a trăit cu atâta intensitate. Departe de a se lăsa doborâtă de piedicile întâlnite în cale şi pe care figura lui Napoleon le ilustrează în mod elocvent, ea deschide o serie întreagă de drumuri noi pentru secolul pe care îl părăseşte foarte devreme, în 1817.

Romanul englez al lui Jane Austen, cu perspectiva sa, limitată la nobilimea de ţară, şi cu portretele sale psihologice, nu li se va părea fad decât celor care, insensibili la sobrietatea scrieturii, cer încă o intrigă agitată sau personaje excepţionale. *Mansfield Park* şi *Emma* demonstrează, cu toate acestea, ideea conform căreia, chiar îmbrăcând forme tradiţionale, libertatea feminină nu rămâne mai puţin activă şi vigilentă. La capătul mai multor peripeţii apare chiar şi fericirea sub

chipul unei căsătorii din dragoste. Aparţinând generaţiei următoare, literatura surorilor Brontë este foarte diferită de literatura autoarei Jane Austen. Dramatică şi tensionată, ea exprimă încă posibilitatea unei autonomii într-o lume ostilă. Fiind de la început victimă a sărăciei şi a statutului de orfană, Jane Eyre răstoarnă situaţia în favoarea sa cu ajutorul singurelor averi de care dispune, cuvântul şi scrisul: ea îşi înfruntă călăul, Mrs. Reed, în momentul în care aceasta îi porunceşte pe nedrept să părăsească camera, declarându-i deschis că o urăşte mai mult decât orice altă fiinţă din lume. Actul de curaj îi aduce tinerei o uşurare instantanee. S-a sfârşit cu tremurul de care îi erau cuprinse mâinile şi picioarele în momentul mărturisirii; sentimentul libertăţii o copleşeşte. Aceeaşi încredere în propria-i valoare îi va permite mai târziu să-şi învingă rivala la dragostea lui Rochester. Blanche Ingram nu e decât o păpuşă goală pe dinăuntru, lipsită de suflet; singurul limbaj de care dispune sunt frazele gata făcute învăţate din cărţi. Victoria lui Jane devine astfel cea a autenticităţii asupra inconsistenţei, a vieţii asupra morţii.

Marceline De zbor des-Valmore alege gama minoră. Ea îşi înalţă vocea în societate asemenea greierului al cărui cântec se ridică discret în sânul naturii. Nu scrie pentru a desfiinţa atotputernicia bărbaţilor, ci pentru a-şi afirma prezenţa şi a lăsa o urmă a modestei sale vieţi. Este însă o prezenţă curajoasă în momentul masacrelor din Lyon, în 1834. Un simplu „Eram acolo…” punctează atrocitatea represiunii, în timp ce tristeţea reţinută a spectatoarei ridică până la nivelul insuportabilului scandalul unei violenţe oarbe. Marceline corespunde destul de bine definiţiei modeste a femeii acelor vremuri, tovarăşă a bărbatului, soţie şi mamă. În acelaşi timp însă, ea îşi revendică dreptul la cuvânt.

Marceline este o „voce”, maternă şi senzuală, glas limpede ce refuză retorica de factură clasică şi înfloriturile

sublimului. Tonul sentimental şi exprimarea firească o plasează pe Marceline De zbor des-Valmore în inima unui romantism care înseamnă depăşirea formei închise şi face posibile cele mai curate elanuri ale eului. Femeia părăsită, greu îceri cată de viaţă, îşi vede copiii murind. Iubirea sa rămâne reţinută: „Am trăit din iubire, deci am trăit din lacrimi”. Poezia uneşte însă trecutul cu prezentul şi reînvie speranţa.

Cu toate acestea, dacă ar trebui să desemnăm o figură majoră care să exprime aspiraţiile şi contradicţiile epocii, numele care ne-ar veni în mod spontan pe buze este cel al lui George Sand. Corespondenţa a făcut-o să trăiască din nou, surprinzătoare prin apropierea de noi, cu generozitatea, contradicţiile şi nenumăratele ei pasiuni. Complexă şi înzestrată cu o bogăţie pe care nu o posedă în jurul ei nici saint-simoj nienele, nici Flora Tristan sau vreo altă scriitoare, ea abordează literatura, politica, pictura, muzica… Oricât de prinsă ar fi de viaţa publică a Franţei, ea vibrează la unison cu Germania, prin vărul său Heine, cu Italia, prin Mazzini, şi cu Polonia prin Chopin. Nestatornică, fără îndoială, însă lipsită de orice vanitate, se dăruieşte fără nicio reţinere, cerând în schimb aceeaşi uitare de sine. Democrată convinsă, a & umându-şi originea plebeiană a mamei, are totuşi mândria sa: „nu sunt în stare să accept decât puţine prietenii”, mărturiseşte ea. De aceea, sclavă a scrisului, îşi câştigă existenţa printr-o muncă încrâncenată. Pentru ca apoi să poată gusta mai din plin bucuriile prieteniei, dragostei, maternităţii şi ale proprietăţii din Nohant, moştenite de la bunica sa.

Manifestându-se ferm, însă nicidecum incendiar, convingerile sale nu o fac tributară nici unui partid. „Sunt sătulă până în gât de oameni mari”, mărturiseşte ea fără nicio afectare. Nu le va repeta deci capriciile, caracterul exclusivist şi suspicios. Ceea ce nu o împiedică să fie republicană precum Robespierre şi socialistă precum Pierre Leroux. Mai curând decât de personajul lui Spartacus, conducătorul sclavilor romani răsculaţi, cu care

se identifică pentru a-şi răzbuna sexul, este ataşată de propria ei eroină, Lelia, *eretica*. Într-adevăr, George Sand nu-şi află nicăieri locul, recunoscându-se cel mai bine în personajul „călătorului" căruia i-a dat viaţă în *Lettres d'un voyageur* [Scrisorile unui călător]. Fiinţă lipsită de gravitate, fără legături, îndrăgostită de natură şi aproape lipsită de calităţi – cum s-ar spune astăzi –, respectând prin însuşi acest fapt orice formă de viaţă, fie şi cea mai neînsemnată:

Cum să numeşti aceste fiinţe afectuoase, inofensive, pline de bunăvoinţă, însă tocmai de aceea stângace şi neputincioase? Există multe astfel de fin care nu ştiu şi nu pot să facă nimic şi care, lăsate în voia lor, nu şi-ar găsi în societate un rol care să se potrivească individualităţii lor. Cu brutalitate, sunt numite imbecile şi stupide. În ceea ce mă priveşte, aş prefera mai curând acea credinţă a unor popoare care consideră sacre itfel de persoane.

FEMEIA

133

Romanele ei pot păcătui prin idealism atunci când sunt susţinute de speranţa unei reconcilieri a diferitelor clase sociale. Revolta din *Indiana* sau melancolia din *Consuelo* vor fi în acest caz şi mai emoţionante, însă nu i-am putea nega lui George Sand crearea unui stil şi a unor forme proprii: ea îşi lasă amprenta asupra autobiografiei şi a dezbaterii de idei, contribuind totodată, alături de Balzac, la modelarea romanului de moravuri. Căutătoare neobosită, se mulţumeşte să scoată la iveală şi se fereşte să tragă concluzii; ca poetă, stăpâneşte alianţa contrariilor, observarea realităţii şi nevoia de a se avânta dincolo de graniţele lumii pozitive în mit şi imaginar. Spre sfârşitul vieţii, această conciliere estetică îi va aduce lui George Sand prietenia şi preţuirea lui Flaubert: considerată puţin probabilă, întâlnirea dintre solitarul de la Croisset şi castelana din Nohant este totuşi emoţionantă.

Concluzie

Ne-ar fi plăcut să putem mări numărul figurilor individuale şi să analizăm mai multe situaţii sociale.

Întâlnirea cu femeile epocii ne convinge, într-adevăr, de varietatea destinelor lor. Ca o revanşă asupra imobilismului ce a caracterizat prea multă vreme studiul şi a trecut drept adevăr al condiţiei femeii, tabloul nu încetează să evolueze pe măsură ce acţiunea de restaurare de care aminteam la început înaintează. Desigur, universul pe care ni-l propune se află încă foarte departe de noi, la ani-lumină chiar, după cum se pare. Şi totuşi, pentru observatorul atent, aceasta este epoca în care se leagă şi se dezleagă multe dintre contradicţiile lumii actuale. Libertatea pentru care femeile ne educă privirea descoperă în ţesătura socială numeroase spaţii de iniţiativă. Iar acolo este posibilă germinaţia. Oricât de puternică ar fi presiunea realităţii, nici monotonia şi nici nefericirea nu sunt o fatalitate. Intervenţia femeilor o dovedeşte şi, într-un fel sau altul, reface un element al schimbării şi al polifoniei într-o lume monocordă şi, orice s-ar spune, nefericită.

Va fi reuşit lectura noastră să redea, fără o a reduce, diferenţa pe care femeile o fac auzită şi să fie destul de suplă pentru a îmbrăţişa cercetările actuale? Tabloul pe care l-am propus a condus cel puţin de la partea cea mai vizibilă, femeile revoluţionare – fenomen proeminent, însă care, chiar dacă lasă o urmă adâncă de-a lungul perioadei, nu Priveşte decât o mică parte a lor –, la cea mai ascunsă, manifestarea literară a femeilor, prizonieră a codurilor şi totodată exerciţiu de libertate, trecând prin morală, constrângere căreia i se supun şi pe care o reglementează, cel puţin atunci când nu o transformă în contrariul ei printr-o improvizaţie îndrăzneaţă.

Analiza a lucrat în linii mari. Ne vom abţine să le îngroşăm. Locul acordat Franţei şi lumii anglo-saxone se explică prin forţa şi anterioritatea cu care s-a pus aici problema femeii faţă de alte ţări occidentale, ca şi prin complexitatea determinată de ciocnirea a doua sensibilităţi, a doua viziuni asupra lumii. În alte zone aflate

sub creştinism şi la adăpost de violenţele societăţii industriale, de exemplu în Europa Meridională, situaţia este mai puţin agitată. Ataşamentul manifestat de bărbaţi faţă de vechea stare de lucruri nu va putea face uitat sprijinul pe care îl găsesc femeile în persoana unor parteneri privilegiaţi. La sfârşitul secolului al XVIII-lea, Condorcet şi Adam Smith marchează începutul unei lungi descendenţe din care am remarcat deja câţiva membri. Sprijinul lor contrastează cu ambiţia mărturisită a religiei, a statelor sau a literaturii de a le aduce pe femei înapoi la casele lor.

Factorul hotărâtor însă, dacă ar trebui să reţinem unul, îl constituie numărul iniţiativelor feminine. În ciuda vigilenţei de care dă dovadă, poliţia de stat şi de moravuri nu poate opri ca interogaţiile şi propunerile avansate de femei să lucreze în adâncul minţilor. Ea se arată îngrijorată de răspândirea subversivă a anumitor idei cărora vrea să le limiteze audienţa prin cenzură. Numele unor Germaine de Staël sau George Sand nu pot fi însă împiedicate să străbată Europa şi chiar oceanele, agitând spiritele şi inimile. Ele se impun nu numai tovarăşelor lor, ci şi societăţii masculine, până atunci atât de reticentă: lui Goethe la Weimar sau lui Emerson în Statele Unite. Aceste mari figuri sunt expresia unei mişcări de vaste proporţii. O nouă libertate intră în acţiune, ea neputând totuşi să împiedice mai târziu, de exemplu la sfârşitul secolului, întoarcerea celor mai grele fantasme. Urma sa rămâne însă de neşters. De acum înainte, istoria se scrie şi la feminin.

Note

1. Sumară bibliografie citată în finalul lucrării oferă o imagine despre extraordinara înnoire adusă de studiile din ultimele două decenii. Contribuţia de faţă datorează mult intervenţiilor lui Jacques Ranciere, Roger Chartier şi Michelle Perrot în lucrarea *Femme et histoire* (Paris, Pion, 1993), care vizează analiza critică a vastei *Histoire des femmes*, coordonată de aceiaşi autori (Pion, 5 vol., 1989 – 1992). Cu toţii deschideau cu generozitate noi piste.

Recunoştinţa mea se îndreaptă şi către Annie Stora-Lamarre şi Max Milner pentru stimulantele lor sugestii.

2. Pretenţia medicinei este exprimată îndeosebi de declaraţia marelui Ph. Pinel, după care *medicina „singură poate stabili în mod definitiv legile eterne ale moralei"* (*Nosographie philosophique*, 1803. Sublinierea îmi aparţine). Sprijinindu-se pe această asigurare, epoca legiferează cu plăcere în domeniul moralei, atribuindu-i fiecărui sex propriile legi, urmând exemplul celebrului tratat al lui P.-J-G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802).

3. Fraza este pronunţată de Hugo în 1853.

Referinţe bibliografice

Armstrong Nancy, Tennenhouse Leonard (eds), *The Violence of Representation*.

Littérature and the History of Violence, Londra – New York, Routledge.

1989.

Barret-Ducrocq Françoise, *L'amour sous Victoria*, Paris, Pion, 1989. Barret-Ducrocq Françoise, *Pauvrete, charite et morale a Londres au XIXe siècle*, Paris, PUF, 1991. Brive Marie-Françoise (ed.), Les *Femmes et la Révolution française*, Toulouse.

Presses Universitaires du Mifail, 3 vol. (1989 – 1991). Burguiere André, „La Révolution française et la familie", în *Annales ESC*, ianuarie-februarie 1991, pp. 151 – 168. Dauphin Cecile, Farge Arlette, Fraisse Genevieve *etalii*, „Culture et pouvoir des femmes", în *Annales ESC*, martie-aprilie 1986, pp. 271 – 293. Duby Georges, Perrot Michelle (coord.), *Histoire des femmes*, vol. III, *XVF – XVIIF siècles*, sub conducerea lui Arlette Farge şi Natalie Zemon-Davis;

vol. IV, *Le XIX* siècle*, sub conducerea lui Genevieve Fraisse şi a lui

Michelle Perrot, Paris, Pion, 1991. Duprat Catherine, *Le Temps des philantropes*; prefaţă de Maurice Agulhon.

Paris, Comite des travaux historiques et scientifiques,

vol. I, 1993. Gerhardt Ute, Hannover-Driick Elizabeth, Schmitter Romina, *„Bem Reich der Freiheit werb Ich Bürgerinnen”*. Die Frauen-Zeitung von Louise Otto.

Frankfurt am Main, Syndikat, 1979. Harms-Ziegler Beate, *Illegimităt und Ehe*. *Illegimităt als Reflex des*

Ehediskurses împreuflemn 18. *und 19*. *Jahrundert*, Berlin, Duncker &

Humblot, 1991. Hoog-Nagiński Isabelle, *George Sand*. *Writing for her life*, New Brunswick – Londra, Rutgers University Press, 1991.

Lejeune Philippe, *Le Moi des demoiselles*, Paris, Seuil, 1993. Michaud Stéphane, *Muse et Madone*, Paris, Seuil, 1985. Perrot Michelle (coord.), *Histoire de la vie privee*, vol. IV, *De la Révolution à la grande guerre*, Paris, Seuil, 1987. Peterson Jeanne M., *Family, Love and Work in the Lives of Victorian Gentle*

— *Women*, Bloomington (Indiana), Indiana University Press, 1989. Prochaska F.K., *Women and Philanthropy în 19th Century England*, Oxford

University Press, 1980. Revista *Romantisme*, 1992, nr. 77, condusă de Nicole Mozet, „Les femmes et le bonheur d’écrire”. Revista *Geschichte und Gesellschaft*. *Zeitschrift für* historische *Sozialwissenschaft*, nr. 4/1992, condusă de Gisela Bock, „Lebenswege von Frauen im

Ancien Régime”. Reynolds Moira Davison, *Uncie Tom’s cabin and Mid-Nineteenth Century*

Unites States, Jefferson, Carolina de Nord – Londra, McFarland & Co.

1985. Riot-Sarcey M., *Parcours de femmes dans l’apprentissage de la democraţie*

(*1830 – 1870*), Paris, Albin Michel, 1993.

Rosanvallon Pierre, *Le sacre du citoyen*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1992.

Roudinesco Elizabeth, *Theroigne de Mericourt*, Paris, Seuil, 1989. Sand George, *Correspondance*, ed. Georges Lubin, 25 vol., Paris, Garnier

(1964 – 1992). Sonnet Martine, *L'Education desjeunes filles au temps des Lumières*, prefaţă de Daniel Roche, Paris, Cerf, 1987. Stone Lawrence, *A Road to Divorce*, *England 1530 – 1987*, Oxford University

Press, 1990. Sundquist Eric J. (ed.), *New Essays on Uncie Tom*'s *Cabin*, Cambridge

University Press, 1986. Turmer Erika, „Über das rechte Verhăltnis der Selbstăndigkeit zur Hingebung.

Frauen zur Zeit der Romantik", în *Melanges offerts a Jacques Grange*.

Publications de l'Université de Nantes, pp. 311 – 336, 1989. Twellmann Margrit, *Die deutsche Frauenbewegung. Ihre Aufănge und erste*

Entwicklung 1843 – 1889, a patra ediţie, Frankfurt am Main, Hain, 1993. Viallaneix Paul, Ehrard Jean (ed.), *Aimer en France*, *1760 – 1860*, Publications de l'Université de Clermont II, 2 vol., 1980.

DASCĂLUL

Fabienne Reboul-Scherrer

El ştie, lucru-i sigur, citi şi însemna; Ştie-nvăţa copii, în strană a cânta; Cunoaşte crugul lunii, furtuna prevesteşte, şi-odat, în tinereţe, ştiu chiar latineşte.

Ne putem îndoi că ştiinţa dascălului de ţară a avut întotdeauna întinderea pe care i-o atribuie cu atâta generozitate abatele Delille. Nu e mai puţin adevărat că, deja cu mult înainte de Revoluţie, dar cu mari inegalităţi geografice, multe dintre micile localităţi dispun de o şcoală

care nu aparţine neapărat călugărilor, de vreme ce învăţătorul continuă să fie un fel de ajutor al preotului.

În timpul primei jumătăţi a secolului al XIX-lea, condiţia acestuia din urmă se schimbă: este în joc acum nu atât apariţia unei noi activităţi – aceasta exista deja de multă vreme, însă fără a se fi bucurat vreodată de demnitatea şi independenţa unui „corp”, în înţelesul Vechiului Regim –, cât adolescenţa unei profesii în accepţia modernă a termenului. Începând cu 1816, Guizot va afirma chiar că este vorba de o „stare” ai cărei membri sunt caracterizaţi de „un acelaşi spirit, de o tendinţă comună”. Şi va continua: „Numai făcând din cariera în învăţământul public o stare putem nădăjdui de la cei care i se consacră zelul şi sârguinţa cerute de o meserie atât de anevoioasă şi de puţin cunoscută”. „Apoteoza învăţătorului” nu va avea loc cu adevărat în Franţa decât sub cea de-a III-a Republică, însă lenta ameliorare a situaţiei lui coincide – şi fără îndoială că nu din întâmplare – cu ceea ce Paul Benichou a numit „sacralizarea scriitorului”.

Între 1780 şi 1850 se trece prin acea perioadă fecundă şi agitată care duce de la asfinţitul Vechiului Regim la zorii marii mişcări pentru libertate şi independenţă naţională ce a zguduit Europa în 1848. După cum se ştie, consecinţele intelectuale şi morale, ca şi cele instituţionale ale Revoluţiei au depăşit cu mult graniţele Franţei, dacă n-ar fi să ne gândim decât la războaiele revoluţionare, apoi napoleoniene şi la ocuparea de către francezi, fie şi intermitent, a numeroase ţări europene Până la Congresul de la Viena.

Europa de la începutul secolului al XIX-lea, cea a epocii romantice, este – cu excepţia Angliei – o lume agricolă. În 1846, 75% dintre francezi locuiesc în comune cu mai puţin de 2000 de locuitori – limită demografică a ruralului. Situaţia este comparabilă cu cea a întregii Europe continentale, Anglia – ţara de origine a revoluţiei industriale – fă figură aparte, cu aproape jumătate din populaţie domiciliată în

oraşe. Această Europă rurală trăieşte o epocă a particularităţilor locale. Comunităţile restrânse numeric şi adesea izolate fizic, lingvistic şi] cultural care o alcătuiesc nu cunosc decât câteva autorităţi locale: preotul, primarul şi, uneori, dascălul.

Dacă profesia celui din urmă a evoluat în mod considerabil în aceste şapte decenii, dacă locul învăţătorului în societatea rurală s-a schimbat, faptul se datorează în mare măsură – lăsând în continuare deoparte cazul Angliei – voinţei deliberate a statelor. Ritmurile şi datele acestei evoluţii diferă în funcţie de naţiuni, de nivelul dezvoltării lor] economice şi de natura regimurilor, însă mai puţin decât s-ar putea crede. Totul se leagă: ameliorarea reţelei de şosele şi apariţia căilor ferate, răspândirea de modeste „lumini”, lenta ridicare a nivelului de trai. Bineînţeles, ne gândim aici la ţările care au început sau sunt pe punctul de a-şi începe revoluţia industrială: Franţa, majoritatea statelor germane, Austro-Ungaria şi imperiul său în care dezvoltarea impusă şcolii constituie un mijloc de colonizare lingvistică şi culturală, nordul Italiei – pentru a nu le numi decât pe acestea.

Obiectivele – de alfabetizare, desigur, însă şi de moralizare, de realizare a coeziunii naţionale şi de menţinere a ordinii sociale – sunt în bună măsură aceleaşi, ca de altfel şi problemele legate de mijloacele financiare şi pedagogice. Însuşi vocabularul şi expresiile se internaţionalizează, astfel încât aproape oricare dintre regulile şcolilor primare din Prusia sau din Saxa-Weimar ar putea fi transcrisă, cu mici diferenţe, în statutul din 1834 al şcolilor primare franceze ori în legislaţia greacă sau italiană. Nimic surprinzător în toate acestea, atât de mult se inspiră diferitele naţiuni de la vecinii lor în ceea ce priveşte învăţământul, finanţând întâlniri şi călătorii de studii precum cele ale lui Victor Cousin şi Cuvier în Germania şi Ţările de Jos. De aceea, voi vorbi în special despre situaţia Franţei, caz intermediar între precocitatea

Europei de Nord şi de Est şi relativa întârziere a ţărilor latine.

Învăţător, profesor, director de ţară... Vechiul Regim al şcolii începând cu Reforma, existenţa omului modern este legată de cunoaşterea scrisului care, pe lângă altele, îi condiţionează parţial mântuirea, permiţându-i accesul la Carte. Este o problemă în privinţa căreia între Reformă şi Contrareformă se stabileşte un acord de fapt mai puţin surprinzător decât ar putea să pară. Întreaga instituţie şcolară va profita de această sacralizare a scrisului.

François Furet şi Jacques Ozouf au insistat mult, într-o lucrare devenită clasică, asupra imposibilităţii de a stabili o corelaţie strictă] între alfabetizare şi şcoală. Nu este mai puţin adevărat că, la nivelulj

141

reprezentării colective, şcoala reprezintă locul esenţial şi simbolic al accesului la scris. Rolul dascălului dobândeşte aici o importanţă ce depăşeşte simpla transmitere a cunoştinţelor de bază: scris, citit, puţină aritmetică. El devine un fel de misionar al civilizaţiei: învăţarea cititului înseamnă mai mult decât transmiterea unei priceperi. Vocabularul este şi el edificator în această privinţă: se vorbeşte deja de o „misiune", de un „sacerdoţiu".

În ciuda reţinerilor manifestate de unii dintre filologi faţă de educarea poporului, a existat probabil un efect de antrenare între prestigiul de care se bucura omul de litere şi accelerarea mişcării de alfabetizare în secolul al XVIII-lea. Neîndoielnic, este secolul în care învăţarea cititului se răspândeşte în partea avansată a Franţei, cea situată la nord de linia Saint-Malo-Geneva. Nu că nu ar persista chiar şi în aceste regiuni o ignoranţă reziduală mai mult sau mai puţin sporită în funcţie de localitate, sex şi condiţie socială. Însă se ajunge la procentaje surprinzătoare de semnături de căsătorie, în special masculine.

În aceste condiţii, înţelegem mai bine de ce şcoala din Vechiul Regim – dorită, desigur, de Biserică şi de stat –

a răspuns şi unei cereri venite din partea familiilor şi comunităţilor, „cererea de educaţie” pe care o surprindem prin intermediul frecventării şi înmulţirii şcolilor, al contractelor încheiate încă începând cu Vechiul Regim între dascăli şi comunităţi, ca şi prin „întemeierea” de şcoli prin donaţii sau moşteniri. De la această naştere în umbra casei parohiale, într-o relativă improvizaţie ce ţinea de condiţiile locale, şcoala păstrează până în secolul al XIX-lea caracteristica de a nu fi încă „instituţie şcolară”.

Pentru a deveni învăţător, o dată acceptat de întemeietorul şcolii sau de comunitatea locală, este suficientă obţinerea aprobării de la preotul parohiei. Trebuie deci să cădem de acord: atunci când vorbim de şcoală sau de dascăl, realităţile pe care le acoperă aceşti termeni familiari nu au mare legătură cu semnificaţia lor actuală. Dacă dascălul, învăţătorul, profesorul sau directorul, după mărimea localităţii, pot fi identificaţi după funcţia pe care o îndeplinesc, şcoala este mai anevoie de definit. Peste tot acolo unde există, ea este departe de a constitui acel loc fix pe care îl va reprezenta mai târziu: orele pot avea loc într-una dintre dependinţele casei parohiale, în casa dascălului – deseori, o locuinţă cu o singură încăpere, în care nevasta găteşte lângă vatră, iar patul tronează într-un colţ –, într-un hambar sau, ceea ce nu este totdeauna cea mai proastă soluţie, într-un grajd.

Existenţa dascălului şi a elevilor se desfăşoară în astfel de localuri Jniprovizate, iar mobilierul şcolar nu este nici el mai bine adecvat rolului său. În cel mai bun caz, nişte mese aşezate pe o podea din Pământ bătătorit; în cel mai rău, copii – în special cei mici, care nu nvaţă decât să citească – aşezaţi direct pe pământ. Lumină puţină, căldură puţină, manuale puţine şi desperecheate.

Chiar dacă acestea ar fi fost de acelaşi fel şi în număr suficient, dascălul tot ar fi practicat învăţământul aşa-zis „individual”, adică luând rând pe rând fiecare elev în parte. Abia dacă îndrăznim să vorbim de pedagogie, atât

de departe se află de aceasta practica învăţătorilor de ţară, în ciuda dezvoltărilor pe care secolul al XVIII-lea le aduce teoriei din acest domeniu. De aceea, în plictiseala şi semiîntunericul clasei, disciplina este asigurată deseori prin teroare fizică. Mijloacele sunt numeroase: nuiele, vergi de mesteacăn, bici etc.

De altfel, cine sunt aceşti dascăli flagelatori? Şi în acest caz, diversitatea şi eterogenitatea constituie regula. Vom începe cu laicii şi vom parcurge întreaga scară a condiţiilor. Dascălul din regiunile de nord şi în mai mare măsură cel din est este deja un cetăţean respectat care – în lipsa unei pregătiri – a beneficiat de o ucenicie, lucrând ca pedagog sub conducerea unui învăţător pentru un salariu minim, casă şi masă. El nu contribuie numai la educarea copiilor: cursurile pentru adulţi, vizând părinţii şi tinerii ce ocupă în timpul serii clasa părăsită de şcolari, ţintesc să menţină şi să lărgească cunoştinţele celor care au terminat şcoala de multă vreme. Se conturează astfel funcţia de profilaxie socială a dascălului pe care cea de-a III-a Republică o va dezvolta cu succes: frecventarea cursurilor pentru adulţi este preferabilă celei a cârciumii. Acest bărbat – căci este vorba de o activitate încă esenţialmente masculină – trăieşte modest, însă decent, în cadrul unei comunităţi rurale din care putem afirma că face parte şi totodată este exclus.

Face parte deoarece împărtăşeşte multe dintre obiceiurile şi bună parte din modul de viaţă al vecinilor săi. Ca şi ei, adesea posedă o mică grădină de legume, câteva păsări, eventual un porc – într-un cuvânt, toată acea economie semiautarhică a ţărănimii sărace şi a zilierilor, la care se adaugă modeste daruri în ziua tăierii porcului sau în perioada de recoltare a fructelor şi legumelor.

Cu toate acestea, el este oarecum exclus, izolat de concetăţenii săi, deoarece nu munceşte sau face şi altceva decât să muncească manual, în plus, este obligat să fie un exemplu pentru ceilalţi. Acest laic este aşadar un fel de preot fără biserică. Demnitatea sa nu ţine de o situaţie materială mai favorabilă, ci de o pregătire mai vastă care îi

impune o anumită distanţare. Abatele Delille o aminteşte, nu fără ironie:

O lume îl admiră şi mută stă-n mirare: Să intre-atâta ştiinţă în creieri ca oricare?

Aproape întotdeauna, la slujba de învăţător el le adaugă şi pe acelea de cantor şi paracliser – ajutor al preotului. Duşmănia dintre învăţător şi preot, care a asigurat succesul anecdotelor din lumea satelor în perioada postrevoluţionară, nu este încă o regulă. În la *vie de mon pere* [Viaţa tatălui meu], vorbind de colaborarea dintre ei, Restif de la Bretonne exclamă cu pioşenie: „Fericirea satelor, curăţenia moravurilor şi deci prosperitatea statului depind de aceşti doi oameni: ei – şi J

DASCĂLUL

143

Îndeosebi dascălul – sunt cei care formează buni taţi de familie”. În imensa lor majoritate, legislatorii de după Revoluţie vor afirma şi ei acelaşi lucru, însă condiţiile acestei alianţe ideale au dispărut între timp.

Foarte adesea, până şi aceşti învăţători „privilegiaţi” trebuie, ca şi confraţii lor mai puţin favorizaţi, să adauge la aceste activităţi o a doua meserie, fie un meşteşug – fabricant de saboţi, ţesător etc. –, fie o negustorie – băcănie, cârciumărit… –, căci şcoala, chiar şi în localităţile unde prosperă, este înainte de toate o activitate sezonieră. Ea nu poate beneficia, în această lume rurală, de deplina frecventare din partea elevilor decât pe timpul iernii, muncile câmpului şi creşterea animalelor făcându-i o dură concurenţă odată cu venirea timpului frumos. Învăţătorul de la oraş nu este în mod obligatoriu mai fericit: dacă e limpede – procentele de alfabetizare o demonstrează – că învăţământul este mai răspândit la oraş decât la ţară, există în schimb oraşe şi oraşe. Diferenţa se poate constata în Anglia, de pildă, unde faptul de a trăi într-o metropolă muncitorească diminuează şansele de acces la învăţătură şi, în special, la o şcolaritate regulată. În mod paradoxal, frecvenţa este mai satisfăcătoare atunci când crizele economice duc la o diminuare a producţiei şi la o scădere a

salariului adulţilor, făcând totodată mai puţin necesară recurgerea la munca lucrătorilor copii.

Astfel de dascăli mai puţin favorizaţi sunt o mulţime. îi întâlnim pretutindeni, chiar şi la nord de vestita linie Saint-Malo-Geneva ce separă Franţa parţial alfabetizată de cealaltă, rămasă în urmă. Condiţiile pot varia la nesfârşit. Cutare învăţător de ţară, un soi de negustor ambulant – ca să nu spunem cerşetor – al învăţământului elementar din Bretagne, îşi urmează elevii până la câmp, unde aceştia îşi ajută părinţii, purtând o cărticică în buzunar. Acolo, aşezat lângă copil la umbra unui copac, îi ţine o lecţie de citire în schimbul câtorva gologani sau al unei mici plăţi în natură, după care se grăbeşte în căutarea următorului client.

Situaţia nu diferă cu mult în regiunile montane unde, în timpul viscolelor, învăţătorii de ocazie se aşază lângă colţul vetrei şi îi învaţă să citească pe copiii casei sau ai cătunului, primind în schimb casă, masă şi câţiva gologani. În iernile lungi şi aspre, bărbaţii din anumite regiuni defavorizate îşi părăsesc pământurile sărace încă de la primele geruri şi coboară în câmpie pentru a se angaja ca învăţători: bearnezii, pie-montezii, cei din Briancon şi din Auvergne erau renumiţi în acest sens.

Ce se întâmplă însă cu fetele? Acestea sunt, bineînţeles, primele victime ale analfabetismului. Părinţii simt în mai mică măsură nevoia unui minimum de învăţătură pentru ele decât pentru băieţii lor. Unii vad în aceasta chiar un pericol, ameninţarea unei pervertiri a moravurilor. Chiar dacă, în ciuda puternicei reticenţe a majorităţii preoţilor, unele şcoli primesc elevi de ambele sexe, învăţământul primar feminin este încă puţin răspândit. El se află în principal în mâinile congregaţiilor – consacrate mai curând educaţiei „domnişoarelor” decât fetiţelor din popor – şi, în anumite regiuni, încredinţat călugăriţelor, un fel de

„A treia stare”, care le învaţă în cel mai bun caz să citească, să coasă puţin şi să se roage mult.

Căci regula cere încă separarea uceniciilor: nu se începe cu scrisul decât atunci când este stăpânit cititul şi nici cu socotitul decât atunci când se vede o anumită îndemânare în mânuirea penei. Dascălii îşi stabilesc tariful după următorul obicei: costul pregătirii creşte pe măsură ce şcolarul este tot mai învăţat. Există multe motive, din păcate adesea de ordin material, pentru menţinerea obiceiului: preţul hârtiei şi al penelor, lipsa celor mai rudimentare materiale şcolare – tăbliţe şi crete –, indisponibilitatea părinţilor de a înţelege necesitatea unor studii „avansate", cititul fiind o condiţie mai mult sau mai puţin limpede înţeleasă pentru o viaţă religioasă satisfăcătoare, ca instrument în învăţarea catehismului şi urmărirea slujbei…

Aşadar, pentru mulţi dintre copii principalul beneficiu al şcolii se rezumă la învăţarea cititului, şi aceea în condiţii dificile. În primul rând – urmare a originilor religioase ale învăţământului – pentru că, într-o ţară catolică, primele etape ale acestei învăţări constau adesea în formarea de silabe latineşti – deci de neînţeles. Numai după aceea, când arta silabisirii este bine însuşită, se ajunge treptat la cititul în franceză, cu toate că franceza este departe de a fi limba maternă a tuturor copiilor – care erau obişnuiţi să vorbească în dialect –, pentru mulţi dintre ei ea nefiind nici măcar idiom familiar.

În această dezordine surprinzătoare pentru cineva din zilele noastre, există totuşi un început de uniformizare, ceva care, păstrând proporţiile, aduce deja puţin cu şcoala modernă: este vorba de aşezămintele înfiinţate de anumite congregaţii cu scopuri didactice – şi ne gândim, bineînţeles, la Fraţii Şcolilor Creştine, numiţi în mod obişnuit Ignorantini. Întemeietorul lor, Jean-Baptiste de la Salle, i-a înzestrat cu o serie de reguli stricte. Ei dispun însă mai cu seamă de manuale redactate de unii dintre membrii lor şi care beneficiază de un lucru surprinzător pentru lucrările şcolare din epocă: o reală experienţă a învăţământului elementar, a clientelei sale şi a dificultăţilor pe care le presupune. În acelaşi timp, fără îndoială şi

pentru că sunt primii care beneficiază de o pregătire sistematică şi obligatorie, pentru că se bucură de condiţii de muncă mai favorabile – nu pot organiza o şcoală decât dacă sunt în număr de cel puţin trei, dintre care un frate slujitor; şcolile lor au două clase, elevii putând fi separaţi în grupe după nivel –, organizând activitatea în mod colectiv, şi nu individual, ei sunt inventatorii şi iniţiatorii – căci tehnica lor va fi mai mult sau mai puţin imitată de unii învăţători laici – aşa-numitei metode „simultane”. Simultană din două motive: o dată pentru că mai mulţi copii primesc în acelaşi timp aceeaşi învăţătură şi apoi pentru că obiectele de studiu sunt asociate.

Oricât de ciudat ar putea să ni se pară, după aproape două secole de luptă între Biserică şi stat pe terenul învăţământului, nu mai încape

nicio îndoială că inventarea şcolii ca instituţie, progresele pedagogiei colective, într-un cuvânt, tot ceea ce a făcut din starea dascălului o profesie – condiţii indispensabile, de asemenea, pentru naşterea corporatismului şcolar – se găseşte în germene în funcţionarea marilor congregaţii şcolare masculine. Lucrul a fost desori afirmat cu privire la iezuiţi şi influenţa lor asupra învăţământului; credem că nu este de prisos să insistăm la fel de mult în privinţa Fraţilor Şcolilor Creştine şi a învăţământului primar.

Să ne înţelegem totuşi: aceşti învăţători de tip „Vechiul Regim” lipsiţi de pregătire, trăind în condiţii precare de pe urma unei profesii încă esenţialmente sezoniere, învăţând – şi cu ce osteneală încă! – în localuri improvizate o populaţie şcolară absenteistă şi deseori neatentă să citească, să scrie puţin, uneori să şi numere… mai există încă în 1833, în momentul votării legii Guizot care pune în Franţa bazele durabile ale organizării profesiei lor. În 1850 nu va mai exista niciunul. Aceasta este deci esenţa efortului depus de statul postrevoluţionar în privinţa învăţământului elementar: uniformizarea – prin

creştere – a ofertei şcolii şi a calificării învăţătorului.

Prefacerea pe care o cunoaşte condiţia acestuia în timpul celor şapte decenii este, cu siguranţă, considerabilă şi de profunzime; cu toate acestea însă, în respectiva chestiune, ca şi în multe altele, problematica fundamentală a istoriografiei revoluţionare şi, mai general, cea a secolului al XIX-lea – aceea a rupturii şi a continuităţii – îşi găsesc un larg câmp de aplicaţie.

Revoluţia: ruptură sau continuitate

Ruptura adusă de Revoluţie este deopotrivă supraestimată şi subestimată. Multă vreme a existat tendinţa de a se considera că ea a avut ca efect distrugerea iremediabilă a reţelei de mici şcoli din Vechiul Regim şi că Imperiul care tocmai se năştea s-a găsit în faţa unei *tabula rasa* în domeniul învăţământului elementar. Este o viziune exagerată. Desigur, micile şcoli trăiau adesea în umbra Bisericii, de unde îşi trăgeau cel puţin o parte din resursele financiare, confiscarea bunurilor bisericeşti aducându-le, evident, un prejudiciu material considerabil, în plus, criza economică din perioada Revoluţiei diminuează resursele comunităţilor rurale, care devin mai puţin dispuse să facă sacrificii pentru învăţământ. Pe de altă parte, organizarea civilă a clerului şi dizolvarea ordinelor religioase îi alungă pe călugări şi călugăriţe din modestele lor instituţii şi sfârşesc, cel puţin pentru o vreme, prin a închide multe dintre şcolile elementare. Nu trebuie totuşi uitat că numeroase şcoli erau organizate de către laici şi că însuşi Vechiul Regim începuse să reducă ponderea Bisericii în învăţământul elementar:

Căci este încă, este, jos, chiar în jos de scară, Putere prea-umilă, ce însă n-a slăbit, Când judele, primarul şi alţii au pierit, Rămâne ea-n picioare: e dascălul de ţară.

Chiar dacă poemul nu face parte din titlurile cele mai admirate de posteritate, Sainte-Beuve nu greşeşte. În vijelia revoluţionară care a măturat multe dintre autorităţile locale, dascălul a rămas sau s-a întors – chiar

mai des decât voiau anumite prejudecăţi rezistente – singur în sat pentru a asigura continuitatea între cele două perioade. Bună parte din călugării şi călugăriţele învăţători, ca şi dintre preoţii ce depuseseră jurământ de credinţă la constituirea civilă a clerului sau fuseseră caterisiţi şi-au reluat funcţia de învăţători în comunităţile rurale părăsite. François Furet şi Jacques Ozouf observă, de altfel, că episodul Revoluţiei nu schimbă nici într-un sens, nici în altul tendinţele de lungă durată ale alfabetizării în Franţa.

Există, cu toate acestea, o dublă discontinuitate revoluţionară, şi aceasta se situează la nivel psihic. Mai întâi, o rupere a legăturii dintre dascăl şi preot. Apoi, o supraestimare a şcolii, care devine cheia tuturor problemelor sociale sau politice şi, drept urmare, este aşezată în prim-planul dezbaterilor ca principală miză a unui secol agitat.

Cea dintâi ruptură revoluţionară survine în 1791, când exigenţa jurământului li se impune atât preotului, cât şi învăţătorului. De aici, fără îndoială, alegeri greu de făcut între vechile legături de fidelitate faţă de preotul satului, exigenţele supravieţuirii şi convingerile personale. Toate combinaţiile de jurământ şi de absenţă a jurământului sunt posibile atunci când este vorba de preot şi de învăţător. Acum începe să se desfacă legătura care îi unea în mod tradiţional: până la cea de-a III-a Republică, toţi legislatorii vor încerca cu mai mult sau mai puţin succes să o reînnoade, fără a reuşi niciodată pe deplin. Şi aceasta în ciuda situaţiilor locale mai puţin conflictuale decât ne-ar putea face să credem povestea celor din Clochemerle, la începutul secolului al XIX-lea.

Nu este sigur că umilii pedagogi rurali ar fi fost întotdeauna bine informaţi asupra planurilor pe care le dezbăteau reprezentanţii poporului pentru a asigura viitorul învăţământului public şi pentru a le sistematiza profesia. Rolul legislaţiei şi al dezbaterii pe teme şcolare din perioada Revoluţiei poate fi uşor subestimat. Din lipsă de mijloace, această abundentă producţie normativă nu a

fost urmată de niciun efect. Cu toate acestea, influenţa sa intelectuală şi rolul jucat în transformarea imaginii şcolii şi a învăţătorului au fost şi rămân considerabile în Franţa şi, într-o anumită măsură, şi dincolo de hotarele ei-Există o ruptură esenţială în această continuitate asupra căreia insistam. Căci, după Mirabeau, Talleyrand şi mai ales după Condorcet, instituţia şcolară devine mai mult şi totodată altceva decât un simplu loc în care se învaţă. De aceea, nu mai putem gândi sau vorbi despre ea aşa cum o făceam până acum.

DASCĂLUL

147

Mirabeau, cel dintâi, cere încă din 1790 ca învăţământul să se conducă după obiective naţionale. În acelaşi an, ancheta abatelui Grégoire demonstrase vitalitatea dialectelor şi a graiurilor locale, vehicule – în ochii raţionalismului revoluţionar – ale tuturor prejudecăţilor învechite, ale superstiţiilor şi vechilor credinţe. Lucrurile sunt puse rapid în ecuaţie, iar cea de-a III-a Republică nu o va contesta, dimpotrivă: graiurile locale sunt reacţionare, franceza reprezintă limba raţiunii şi a progresului, într-un cuvânt, a idealurilor republicane. În septembrie 1791, Talleyrand prezintă un proiect de organizare a şcolii şi preconizează un învăţământ elementar gratuit cu scopul de a generaliza folosirea limbii naţionale. Învăţătorul devine misionarul acesteia. În sfârşit, Condorcet atribuie vaste finalităţi învăţământului, care trebuie să contribuie la progresul moral şi intelectual al speciei umane şi să asigure – prin discurs meritocratic – un conţinut real egalităţii politice recunoscute în Declaraţia Drepturilor omului, dându-i fiecăruia, indiferent de originea socială, posibilitatea de a-şi dezvolta integral aptitudinile. Cum remarcă Paul Benichou într-o fericită formulă: „Legislatorul, omul de litere şi educatorul sunt admirabili în acelaşi sens: sunt oameni ce instituie umanitatea”.

Revoluţia este cea care, în cadrul legii din decembrie 1792, introduce termenul „institutor” pentru a-l desemna

pe dascălul de şcoală primară, în cursul dezbaterii care o precedă, Roger Ducos afirmă necesitatea de „a crea o nouă generaţie printr-o educaţie uniformă”.

Aici se află una dintre marile diferenţe faţă de şcoala din Vechiul Regim, de inspiraţie esenţialmente religioasă. Şcolile apărute ca urmare a Reformei sau Contrareformei nu erau mai puţin ambiţioase decât cele de la 1792 în ceea ce priveşte crearea de noi generaţii, din moment ce principalul lor ţel era acela de a crea creştini mai buni şi de a lupta împotriva „celuilalt” creştinism. În această eră de deşteptare a naţiona-Hsmelor, exigenţa originală a instituţiei şcolare postrevoluţionare este aceea de a constitui culturi naţionale sau, în orice caz, supraregionale prin uniformizarea şcolii şi a învăţătorilor şi de a face ca omenirea să progreseze în această epocă în care nesfârşita capacitate de perfecţionare a speciei umane este pe cale de a deveni un loc comun.

Adunările revoluţionare înmulţesc legile privind învăţământul, însă fără mare efect, atât din cauza rezistenţei populaţiei, cât şi a insuficienţei mijloacelor materiale. Evocarea acestor avataruri nu intră însă în planurile noastre. Este suficient să menţionăm că ceea ce va marca atât de adânc şi pentru atâta vreme, începând cu cea de-a III-a Republică, existenţa şcolii şi a populaţiei şcolare – învăţători şi elevi deopotrivă –, şi anume gratuitatea, obligativitatea şi laicitatea, figurează în toate aceste dezbateri.

După lovitura de stat republicană din 18 Fructidor, anul VI, Directoratul strânge o serie de date despre învăţământul primar care, reunite, constituie ceea ce s-a numit „ancheta din anul VI”. Procesul-verbal

redactat este zdrobitor pentru şcoala „republicană” a cărei implantare s-a încercat după Thermidor: aceasta este fie inexistentă, fie pradă unor dificultăţi atât de mari încât supravieţuirea ei este problematică. Pretutindeni triumfă şcoala liberă, mult mai bine implantată în ochiurile rare

ale plasei ţesute de şcoala publică. Cu toate că datele sunt imprecise, ei îi revine cel mai mare număr de copii, garantând astfel regularitatea indispensabilă a înscrierilor.

Nefericiţi învăţători, aceşti primi reprezentanţi ai şcolii republicane! Instalaţi ocazional în casele parohiale părăsite de preoţii refractari, „uzurparea” lor dă naştere în anumite regiuni, în special în vest, unor adevărate răzmeriţe. Este începutul unui război şcolar ascuns purtat de-a lungul întregului secol al XIX-lea şi al unei bune părţi din secolul XX, atât la scară locală, cât şi în cadrul diverselor instituţii la nivel naţional. Bieţi eroi lipsiţi de orice prisos, ca şi de cele trebuincioase, deseori atât de zel, cât şi de competenţă, mizeria slujbei lor face dificil de imaginat o concurenţă puternică pentru obţinerea acestor funcţii totuşi esenţiale – cel puţin din punct de vedere oficial pentru progresul ideilor democratice. Aparentul paradox traversează începutul secolului al XIX-lea precum un fir al Ariadnei: acest dascăl, care nu este plătit de către stat, fără nicio garanţie a veniturilor, fără perspectiva vreunei cariere, lipsit până şi de acea minimă îndestulare de care se bucurau înainte de 1789 unii învăţători de ţară din est şi din nord, vede încredinţându-i-se o misiune salvatoare căreia toţi oratorii îi subliniază importanţa publică şi urgenţa. Între discursul despre învăţător şi viaţa sa, opoziţia este permanentă şi aici se află unul dintre cele mai importante puncte de interes ale studierii acestei profesii. Abatele Delille îndeamnă deja legislatorii şi notabilităţile să se aplece asupra dascălului printr-un strigăt ce mai răsună şi astăzi, e drept că mai adesea în proză decât în versuri:

Atunci, încurajaţi-l; gândiţi că are-n mâini Copiii unei naţii, ce mâine-or fi stăpâni; Şi ca ingrata-i slujbă să-l poată înălţa, Să se stimeze-l faceţi, şi lumea-l va stima.

Mai precis însă, această înfrângere a şcolii publice de către cea liberă reprezintă şi victoria părinţilor şi a colectivităţilor în faţa statului, împotriva şcolii pe care statul încearcă să le-o impună, instituţie purtătoare a noilor valori revoluţionare, ei fac să triumfe mica şcoală

neoficială a Vechiului Regim, loc de deprindere a cititului, a „curtoaziei” şi a religiei. Învăţătorii de stat care se descurcă cel mai bine sunt cei care îşi domolesc discursul republican pentru a-şi relua vechiul refren al catehismului, locul la strană şi maturatul în biserică. În plus, şcoala republicană nu se deosebea de cealaltă decât printr-un conţinut repede evacuat de refuzul familiilor. Legislatorii şi guvernanţii care vor urma nu vor uita constatarea făcută şi în provinciile Imperiului!

austro-ungar: chiar acolo unde s-a reuşit impunerea ei, şcoala nu îşi atinge cu adevărat obiectivele decât dacă este susţinută de părinţi.

Thermidorienilor trebuie totuşi să li se recunoască o iniţiativă care nu va avea succes decât mai târziu, aceea de a fi importat în Franţa o realitate deja bine implantată în ţările germanice: şcoala normală, creată de Lakanal printr-un decret din 30 octombrie 1794. Scurta existenţă – va fi închisă pe 30 mai 1795 – nu o împiedică să manifeste o trăsătură promiţătoare pentru viitor: constituie prima exprimare publică a interesului pentru pregătirea profesională a dascălilor…

Dascălii în epoca lui Napoleon

Dacă generalizarea şcolii şi deprinderilor de bază întâmpină încă serioase rezistenţe la începutul secolului al XIX-lea, dacă, în plus, acordul este aproape unanim în privinţa necesităţii unei stricte limitări a cunoştinţelor transmise copiilor din mediile cele mai defavorizate, numeroase voci se ridică însă pentru a sugera că ignoranţa a constituit un factor agravant în cursul evenimentelor recente şi în special în timpul Terorii. Neîncrederea aruncată de contrarevoluţionari asupra omului de litere, considerat responsabil pentru nenorocirile din ultima vreme, nu a antrenat însă şi un regres al alfabetizării.

Imperiul nu moşteneşte, aşa cum prea repede s-a afirmat, o *tabula rasa* şcolară. În realitate, el se vede confruntat în mai mică sau mai mare măsură cu aceeaşi

situaţie ca şi Vechiul Regim, ca şi cum Revoluţia nu ar fi însemnat decât o paranteză. La nivel psihic însă, cel puţin în ceea ce-i priveşte pe legislatori, prăpastia este imensă. împăratul o rezumă într-o formulă lapidară: „Atâta timp cât nu se va învăţa încă din copilărie dacă trebuie să fii republican sau monarhist, catolic sau ateu, statul nu va putea forma o naţiune”. Guizot o va relua în 1816, cu accente mai grave: „Mai cu seamă după vremuri de dezordine şi revoluţie, este absolută nevoie ca unui popor să i se dea doctrine publice, iar domnia lor să fie reinstaurată”. Cincisprezece ani mai târziu, devenit ministru al învăţământului, va afirma că îşi priveşte funcţiile ca pe „o guvernare a minţilor”, expresie mai condensată a aceleiaşi concepţii.

Pe debită parte, Franţa nu era singura naţiune care se preocupa de această guvernare. Prusia încercase încă foarte devreme, sub domnia lui Frederic al II-lea, despot luminat, să impună obligativitatea Şcolii printr-un decret din 1763, rămas însă neaplicat. Cum se întâmplă adesea când este vorba de şcoală, un eveniment politic sau militar este Cel care furnizează impulsul necesar unei profunde reînnoiri a sistemului. Pentru Prusia începutului de secol al XIX-lea, evenimentul revelator a fost înfrângerea de la Jena.

Trebuie să ne oprim puţin asupra aparentului paradox pe care îl acoperă această constatare. Să acuzi învăţământul şi învăţătorii de a fi contribuit – fie prin incapacitatea lor, fie în mod activ – la provocarea unei catastrofe naţionale înseamnă, fără îndoială, să-i ataci în mod deschis, explicit, şi mai înseamnă – cel puţin implicit – să afirmi caracterul esenţial al rolului lor. În Franţa va trebui să se aştepte până după zilele de revoltă şi de sângeroasă represiune din iulie 1848 şi chiar până după înfrângerea din 1870 pentru a vedea producându-se oi reacţie comparabilă cu cea din Prusia, petrecută în 1806. Fără îndoială, o astfel de reacţie indică o supraevaluare

ideologică a şcolii, considerată atotputernică în faţa unui copil – şi deci, timpul acţionând în favoarea ei, a unui corp social – maleabil, însă presupune şi ca aceasta să cunoască o anumită dezvoltare şi uniformizare, să reprezinte un inamic uşor de identificat, iar învăţătorii să aparţină unei corporaţii uşor de încercuit.

În Prusia, Humboldt a întreprins între aprilie 1809 şi iunie 1810 o operă şcolară impresionantă pe care succesorii săi au continuat-o. A introdus obligativitatea învăţământului, a organizat supravegherea şcolilor prin intermediul consiliilor locale şi s-a preocupat de pregătirea învăţătorilor, creând în acest scop la Königsberg un *Normalinstitut* după principiile lui Pestalozzi.

Imperiul francez, în schimb, nu s-a ocupat deloc de şcolile primare. Preocupat de pregătirea cadrelor militare şi civile de care avea nevoie, Napoleon s-a interesat în special de învăţământul secundar şi superior, în ciuda semnalelor de alarmă trase în 1806 de către ministrul învăţământului*, Portalis:

Copiii sunt condamnaţi la cea mai periculoasă trândăvie şi la vagabondajul cel mai îngrijorător. Le lipseşte atât ideea de Divinitate, cât şi noţiunile de dreptate şi nedreptate. De aici, moravuri barbare şi sălbatice; de aici, un popor crud. Dacă vom compara învăţământul cu ceea ce ar trebui să fie, nu vom putea decât să deplângem soarta ce ameninţă generaţiile viitoare. […] De aceea, întreaga Franţă cheamă religia în ajutorul moralei şi al societăţii.

Împăratul nu putea decât să fie de acord: voltairian – cel puţin în privinţa învăţământului public – convins că poporul are nevoie de puţină carte şi de multă credinţă, el confirmase deja prin intermediul legii Fourcroy din 1802 – care prevedea, fără a avea însă mai mult efect decât textele din perioada revoluţionară – înfiinţarea unei şcoli în fiecare comună şi libertatea învăţământului, mulţumindu-se şi transfere supravegherea învăţătorilor de la prefecţi la subprefecţi. 1° acelaşi an avusese loc revenirea Fraţilor Şcolilor Creştine, autorizat1 să se stabilească mai întâi la

Lyon, unde îşi redeschiseră institutul»

— *Le grand maître de l'Université*, vechiul titlu al ministrului învăţământul» '1, din Franţa (n.t.).

apoi pretutindeni în Franţa. Regulamentul lor – instruirea gratuită a copiilor, neexercitarea funcţiei de preot sau a altor funcţii în cadrul Bisericii – fu aprobat de Consiliul de Stat în 1810. Perioada le era favorabilă congregaţiilor şcolare, în special celor feminine care prezentau avantajul de a nu costa nimic statul şi de a nu răspândi „înclinaţiile dăunătoare", oferindu-le totodată părinţilor învăţământul pe care îl doreau pentru copiii lor. Peste 880 de autorizaţii le-au fost astfel acordate congregaţiilor feminine între 1803 şi 1815, însă multe dintre ele nu acopereau decât o suprafaţă geografică foarte restrânsă. Aceste învăţătoare deseori incompetente jucau un rol important în societatea rurală, lucrând benevol ca infirmiere, servitoare ale preotului sau parohului ori ca surori de caritate. În sfârşit, primă şi modestă schiţă de buget al învăţământului primar, o subvenţie de 25.000 de franci le-a fost acordată Fraţilor Şcolilor Creştine în 1812.

Pusă cu regularitate începând cu sfârşitul Vechiului Regim, problema pregătirii dascălilor primeşte un început de soluţionare datorită decretului din 17 martie 1808 cu privire la înfiinţarea Universităţii Imperiale, care stipulează crearea în fiecare academie, pe lângă colegii şi licee, a unor „clase normale" destinate învăţătorilor. A fost înfiinţată o singură şcoală în 1810, la Strasbourg, urmând modelul instituţiilor germane. Ea primea elevi cu vârsta între şaisprezece şi treizeci de ani, înzestraţi cu cunoştinţe elementare, pentru o perioadă de trei ani de studii.

Trebuie să spunem câteva cuvinte şi despre Universitate, primă schiţă a unui corp de învăţământ sistematic organizat sub conducerea unui ministru al învăţământului subordonat împăratului însuşi, asistat de un consiliu având ca unică preocupare regulamentele

generale şi litigiile, alături de un corp de inspectori însărcinaţi să extindă supravegherea şi, eventual, sancţiunile ministrului asupra instituţiilor secundare şi superioare. În epoca de care ne ocupăm, învăţătorii nu ţineau încă de Universitate. Cu toate acestea, ministrul îi cheamă încă de la început pe preoţi să supravegheze şcolile de ţară şi să participe la alegerea învăţătorilor, restituindu-le astfel o parte din rolul care le fusese încredinţat în mod tradiţional în Vechiul Regim.

Progresele pedagogiei şi şcolile mutuale

În Insulele Britanice, dacă excludem Scoţia – mult mai înaintată şi unde se estimează că încă din 1819 nu mai există analfabeţi graţie Unei reţele de şcoli bine implantate – şi cazul aparte al Irlandei, există o situaţie originală care face din ele un caz deosebit. Doctrina liberală Receptată atât de Whigs, cât şi de Tories se opunea intervenţiei statului 111 domeniul învăţământului. La începutul secolului al XIX-lea, faptul nu le diferenţia prea mult de continent, dată fiind relativa ineficacitate

a legilor şcolare pentru care majoritatea statelor, mai puţin Prusia, nu dispuneau de mijloace de punere în practică. I

Situaţia Angliei de la sfârşitul secolului al XVIII-lea este caracterizată de coexistenţa unei mari diversităţi de şcoli şi de învăţători, aproape la fel ca în Franţa. Alături de şcolile de caritate, de vechi fundaţii care nu mai funcţionau şi care erau oricum insuficiente faţă de numărul populaţiei de vârstă şcolară, existau încă „şcolile de doamne” organizate de femei având o anumită vârstă, care câştigau mici sume de bani ţinând un fel de grădiniţă unde învăţau câţiva copii să citească. Însă, în paralel cu acest sistem tradiţional, iniţiativa privată şi filantropia creaseră noi formule. În şcolile de duminică, copiii învăţau catehismul alături de câteva noţiuni elementare de educaţie. Esenţialmente pragmatică, ideea consta în a-i aduna în zilele în care nu lucrau şi a-i asigura astfel şcolii

de duminică o frecventare de care nu beneficiau şcolile deschise în timpul săptămânii. Cât despre competenţa „învăţătorilor” din şcolile de duminică, adesea benevoli, aceasta nu se ridica întotdeauna la înălţimea devotamentului de care dădeau dovadă, în aceeaşi perioadă, prin anii 1780, a apărut în Anglia un sistem ce avea să stârnească entuziasmul sau să dezlănţuie ostilitatea pretutindeni în Europa: învăţământul mutual. Inventat de un pastor anglican, Bell, acesta consta în învăţarea câtorva elevi mai avansaţi şi mai capabili direct de către învăţător. Apoi, sub supravegherea celui din urmă, aceşti monitori trebuiau să transmită cunoştinţele dobândite unor mici grupe de elevi având toţi acelaşi nivel. Principiul de bază era destul de simplu, însă aplicarea lui era complicată, scopul fiind acela de a avea un singur adult la un mare număr de copii, anumite şcoli mutuale adăpostind până la o sută cincizeci sau două sute de elevi de toate vârstele. Dacă investiţia iniţială, atât în privinţa sălii de clasă – neapărat spaţioasă –, cât şi a mobilierului şcolar – indispensabil pentru asigurarea succesului metodei –, era, fără îndoială, ridicată, economia în funcţionare – adică, înainte de toate, salariile dascălilor – era considerabilă. Un quaker, Lancaster, a preluat metoda şi a înmulţit aşezămintele. El înfiinţase încă din 1798 la Londra o şcoală pentru copii săraci care i-a slujit oarecum de „laborator”, permiţându-i să perfecţioneze metodele extrem de complexe ale învăţământului mutual. Mai târziu, aceasta îi va servi drept şcoală normală, monitorii deveniţi autonomi fiind trimişi în provincie pentru a înfiinţa alte şcoli… O asociaţi filantropică formată în principal din quakeri furniza fondurile necesare-înainte de a continua, trebuie să insistăm asupra a două sau trei probleme: era obligatoriu ca dascălii din şcolile mutuale să fie pre* gătiţi, mecanismul mişcării elevilor în interiorul clasei şi al folosii” 1* „telegrafului” – sistem de semne indicându-le elevilor începutul şi sfârşitul lecţiei, ca şi deplasările pe care trebuiau să le efectueze – fiio” foarte sofisticate. Pe de altă parte, învăţătorii respectau o anumiţi neutralitate

religioasă. Chiar dacă în şcolile lancasteriene din Angliş

se citea Biblia, ea nu era comentată, fapt ce le permitea copiilor aparţinând tuturor confesiunilor creştine să urmeze cursurile fără a se vedea atinşi în sensibilitatea lor religioasă. Devotamentul dascălilor nu era cu nimic mai prejos decât competenţa lor, căci conducerea unei şcoli mutuale pretindea o permanentă concentrare. În sfârşit, aceste şcoli, adaptate îndeosebi situaţiei demografice a Angliei, se adresau în special unui public urban, ele presupunând foarte multe ore de curs.

Satisfăcut de succesul metodei sale, Lancaster o prezentă într-o carte (1803), tradusă în franceză în 1815 sub titlul *Ameliorations dans l'education des classes industrielles de la société* [Ameliorări în educaţia claselor industriale ale societăţii]. Succesul a fost considerabil în mediile liberale şi intelectuale: Societatea pentru învăţământul elementar înfiinţată în perioada celor o sută de Zile încercă să promoveze metoda prin toate mijloacele. Ea reunea cam pe toată lumea: viitori orleanişti ca Guizot, ducele de Broglie, ducele de Doudeauville, fondatorul Congregaţiei, Mathieu de Montmorency, socialistul Saint-Simon, dar şi Lazare Carnot. Prima ei iniţiativă a fost aceea de a crea un curs de monitori, urmat două luni mai târziu de deschiderea primei şcoli mutuale franceze. Între 15 aprilie 1818 şi 1 martie 1819, o sută nouăzeci şi doi de învăţători pregătiţi de cursul normal din Paris deschid o şcoală mutuală şi pregătesc ei înşişi noi învăţători deprinşi cu metoda.

Frumoasa unanimitate a începuturilor nu a întârziat să se destrame, iar învăţământul mutual a devenit unul dintre caii de bătaie ai liberalilor împotriva celor mai înverşunaţi partizani ai Restauraţiei şi Bisericii. Acelaşi fenomen s-a produs şi în Italia de Nord. Dezvoltarea acestui tip de învăţământ nu a fost niciodată prea însemnată cantitativ în Franţa, însă metoda a avut efecte benefice foarte clare în două privinţe: în primul rând

asupra pedagogiei, apoi asupra şcolilor şi congregaţiilor, Biserica mobilizându-şi toate mijloacele pentru a o combate. În plan pedagogic, în ciuda tuturor criticilor ce i se puteau aduce (disciplină aproape militară, exerciţii bâlbâite, distrugerea sentimentului autorităţii datorită faptului că cei care îi învaţă pe copii sunt alţi copii), trebuie să i se recunoască totuşi o mare eficacitate: era unul dintre puţinele mijloace de a face să funcţioneze învăţământul simultan în mai multe clase de vârste diferite şi sub conducerea unui singur învăţător.

Congregaţiile şcolare au jucat un rol şi în această privinţă: în Primul rând, congregaţiile „Frăţiorilor" – numiţi astfel prin opoziţie cu Fraţii Şcolii Creştine – s-au înmulţit, permiţând deschiderea de şcoli n micile târguri unde aceştia din urmă, care trebuiau să fie cel puţin trei pentru a organiza o şcoală, evident că nu ar fi găsit un public suficient pentru a putea funcţiona. Frăţiorii puteau însă să conducă singuri o şcoală şi să locuiască în casa parohială, lucru care îi scutea de olarea religioasă. Bineînţeles, tot ei exercitau şi funcţiile de sacristier şi de cantor, dacă nu şi pe aceea de grădinar al preotului. Principalul °r scop era, desigur, acela de a forma buni creştini. Totuşi, diferiţii

Întemeietori de şcoli îşi dădură repede seama că, pe lângă religie, eficacitatea pedagogică era şi ea un bun argument în faţa familiilor; astfel, încetul cu încetul, fu elaborată metoda mixtă care folosea câteva dintre armele adversarilor şi în special sistemul monitorilor.

Această metodă fiind cea care avea să se răspândească în cele din urmă cu mai mult sau mai puţin succes în aproape întregul învăţământ primar, poate că nu este lipsită de rost o descriere a funcţionării sale într-o şcoală din Agen, condusă în 1823 de un frate din Societatea Mariei de Bordeaux:

Dascălul rămânea mut, însă vreo sută cincizeci de mutrişoare îl mâncau din ochi.

La un semnal, copilul nr. 1 din prima bancă începea să citească, ceilalţi urmăreau textul pe cărţile lor. După câteva minute, fiecare dintre elevii din bănci citise una sau mai multe fraze, începând şi oprindu-se la semnul fratelui. Dacă vreunul greşea, un coleg, mereu acelaşi pe durata unei lecţii, se ridică şi îl corecta.

La un alt semn, cărţile dispărură, fiind înlocuite de caiete, pene şi „exemple” de scris. În vreme ce fiecare dintre cei ce scriau se străduia să caligrafieze în engleză modelul propus pentru nivelul lui, dascălul trecea iute, însă fără să se grăbească, printre şirurile de bănci, corectând ici o literă, colo o înclinare, totdeauna însă într-o linişte tulburată doar de scârţâitul penelor.

La un anumit semnal, caietele de aritmetică luară locul celor de scris. Pe tablă, fratele scria cu repeziciune o adunare, o scădere, o înmulţire şi o regulă de trei simplă. Fiecare elev trebuia să efectueze operaţia sau operaţiile care îi reveneau; apoi se ridicară nişte verificatori şi, urmând o procedură bine cunoscută, controlară rezultatele colegilor.

Oricât de eficientă, metoda mixtă nu epuizează nicidecum inventivitatea pedagogică a perioadei cuprinse între sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea. Lăsând deoparte mari texte precum *Emile*, a căror influenţă asupra învăţământului elementar de masă nu a putut fi decât redusă, deoarece se adresau în principal părinţilor din familiile avute, dispunând de timp, cunoştinţe şi mijloace pe care să le poată consacra copiilor, aceasta este epoca de glorie a lui Pestalozzi şi a discipolilor săi, preocupaţi înainte de toate de un învăţământ popular şi colectiv, însă viu. Înnoirii manualelor tradiţionale, ei îi asociază lucrul manual şi educaţia fizică. Guizot, care ajunge la conducerea Ministerului învăţământului din Franţa pe 11 octombrie 1832 şi care, cu mici întreruperi, va rămâne în această funcţie până în 1837, este el însuşi un pasionat de probleme pedagogice.

Editând între 1811 ŞI 1814 alături de prima sa soţie, Pauline de Meulan, *Les Annales de l'education* [Analele Educaţiei], este convins de faptul că într-o acţiune educativă e nevoie să se obţină mai curând colaborarea copilului decât ostilitatea sa: vechilor metode coercitive ce făceau ca în micile şcoli să domnească teroarea, el le opune interesul, emulaţia şi simţul datoriei-Instituţia şcolară după Guizot

Convingerile pedagogice nu erau suficiente, mai trebuia şi ca ele să fie concretizate din punct de vedere administrativ. Producţia normativă a Restauraţiei, mai puţin abundentă decât cea a Revoluţiei, nu fusese însă nicidecum şi mai eficientă: obligaţia de a poseda un brevet inferior pentru a putea preda într-o şcoală primară nu era nici pe departe respectată, iar examinarea candidaţilor, organizată oarecum la întâmplare, profitând de trecerea prin localitate sau prin regiune a inspectorului şcolar, nu le garanta decât prea puţin competenţa. În primii ani, administraţia încurajase în mod discret învăţământul mutual, care nu putea aduce niciun remediu situaţiei şcolilor de ţară. În sfârşit, influenţa clerului rămânea cu atât mai incisivă, cu cât, în multe cazuri, nu era compensată de supravegherea comitetelor locale, adesea incompetente sau indiferente. Abia începând cu 1828, cu puţin înainte de iulie – dacă nu punem la socoteală cele două şcoli întemeiate în 1823 în departamentele Meuse şi Moselle –, înfiinţarea de şcoli în departamente este încurajată în mod sistematic. Trebuie spus că abia în această perioadă Ministerul învăţământului, creat în 1824, primeşte în sarcină învăţământul primar, încredinţat până atunci ministrului de Interne. Dându-le ca exemplu directorilor Şcoala din Strasbourg, ministrul îi îndeamnă să convingă prefecţii şi primarii să contribuie la finanţarea noilor aşezăminte.

Aceştia găsesc ascultare în unsprezece departamente şi acţiunea întreprinsă se prelungeşte şi după 1830. În raportul pe care îl prezintă în numele comisiei însărcinate cu examinarea proiectului de lege al lui Guizot, Renouard

constată că din treizeci şi opt de mii de comune, în 1829, paisprezece mii două sute erau lipsite de şcoli şi că acest număr a scăzut cu trei mii în 1832. De asemenea, la această dată există patruzeci şi nouă de şcoli normale.

Un astfel de rezultat este, poate, încurajator, însă insuficient. Ambiţiile lui Guizot, însărcinat cu „guvernarea minţilor", depăşesc cu mult datele statistice, a căror colectare era, la urma urmelor, nesigură pe vremea aceea. Ceea ce nu înseamnă că a neglijat acest aspect al lucrurilor, el urgentând în 1833 o mare anchetă condusă de 490 de inspectori însărcinaţi să viziteze „toate şcolile din Franţa". Principala sa preocupare este însă aceea de a uniformiza învăţământul, atât în Privinţa calităţii, cât şi a conţinuturilor, în scopul de a reface unitatea Naţională grav afectată de luptele sociale, religioase şi politice, de a-i mapune generalizarea până la zonele mai îndepărtate ale teritoriului naţional şi de a reconcilia, în sfârşit, Biserica şi şcoala, oferindu-le totodată învăţătorilor câteva mijloace de apărare în faţa preoţilor.

În acest scop, el obţine votarea legii din 28 iunie 1833 „privind organizarea învăţământului primar", rămasă în arhivele Ministerului

156

FABIENNE REBOUL-SCHERRER

DASCĂLUL

157

Învăţământului sub numele de „legea Guizot"; textul precizează programul şcolii primare care va trebui să predea „învăţătura morală şi religioasă, cititul, scrisul, bazele limbii franceze şi ale aritmeticii, sistemul legal de greutăţi şi măsuri". El garantează libertatea învăţământului şi stabileşte condiţiile de exercitare a profesiei de învăţător public sau particular: candidatul trebuie să aibă optsprezece ani împliniţi şi să prezinte primarului comunei în care vrea să predea o diplomă de capacitate de gradul întâi sau doi şi un certificat de moralitate eliberat de primarul sau primarii comunei sau comunelor în care a locuit în ultimii trei ani. Bineînţeles,

sunt excluşi indivizii care au suferit diverse condamnări.

Şcoala publică se deosebeşte de cea particulară nu prin natura laică sau clericală a celui care predă, ci prin sursa de finanţare a acestuia: este considerată şcoală publică cea finanţată de comună, de departament sau de stat. Fiecare comună este datoare să întreţină cel puţin o şcoală primară – adică să-i asigure învăţătorului o clădire potrivită pentru a locui şi a ţine ore, pe lângă un salariu fix de două sute de franci –, iar fiecare departament o şcoală normală primară. Până aici textul nu conţine nimic nou faţă de cele precedente. Guizot inovează însă, prevăzând mijloace de finanţare pentru înfiinţarea sau întreţinerea tuturor acestor instituţii prin intermediul unei măriri a impozitelor locale şi al unei subvenţii furnizate de departament sau de stat pentru suplinirea eventualei insuficienţe a finanţelor locale.

La salariul fix al învăţătorului – un fel de minimum garantat al veniturilor anuale – se adaugă taxa şcolară, adică retribuţia plătită de părinţii fiecărui elev şi ridicată de acum înainte de către perceptor, lucru care îl scuteşte pe dascăl de discuţiile uneori dezagreabile cu familiile. De asemenea, şcoala publică trebuie să-i primească în mod gratuit pe elevii consideraţi săraci şi recunoscuţi ca atare de consiliile municipale. Ea va fi supravegheată – de altfel ca şi şcoala particulară de un comitet comunal constituit din primar sau adjunctul acestuia, care prezidează, preotul sau pastorul şi una sau mai multe notabilităţi din comitetul circumscripţiei – instanţă însărcinată cu încadrarea învăţământului public într-o jurisdicţie cu o arie geografică mai vastă.

Şcoala publică a lui Guizot nu este, aşadar, nici laică, nici gratuită, nici obligatorie. Nu este laică deoarece, profund credincios, acesta este convins de nevoia de religie a poporului, nu dintr-o perspectivă voltairiană, ci pentru că – scrie el – deşi resimt o adâncă simpatie pentru suferinţele materiale ale poporului, am fost atins şi preocupat îndeosebi de suferinţele sale morale, fiind convins de ideea conform căreia, cu cât ar fi mai vindecat

de cele din urmă, cu atât ar lupta mai eficace împotriva celor dintâi şi că, pentru a îmbunătăţi viaţa oamenilor, trebuie ca mai întâi sufletul lor să fie atins, curăţat şi iluminat.

Nu este gratuită deoarece efortul financiar al autorităţilor locale sau naţionale ar fi prea mare. În sfârşit, nu este obligatorie deoarece, conform aceluiaşi ministru, „orgolioasa sensibilitate a popoarelor libere şi puternica independenţă reciprocă a puterilor pământeşti şi spirituale n-ar putea fi împăcate cu această acţiune coercitivă a statului în interiorul familiei”. I s-a reproşat această timiditate; cu toate acestea, francezii dăduseră destul de recent dovezi de „orgolioasă sensibilitate a popoarelor libere”. În plus, experienţa insuccesului şcolii republicane arăta limpede capacitatea de rezistenţă a familiilor în faţa unei instituţii şcolare diferite de cea pe care o doreau. Politica lui Guizot în domeniul învăţământului primar este, înainte de toate, o politică de ofertă: în primul rând cantitativă, extinzând prezenţa şcolii în localităţile din care lipsise până atunci, dar şi calitativă, impunând garantarea pregătirii şi a moralităţii învăţătorului, deja formulate în precedentele texte rămase fără efect, facilitând o pregătire sistematică şi contacte profesionale în şcolile normale departamentale. În mod judicios însă, această îmbunătăţire calitativă tinde mai curând să amelioreze bine cunoscuta „şcoliţă” decât să o transforme în mod radical.

Comitetul de circumscripţie este cel care numeşte învăţătorii la propunerea consiliilor municipale, numire ce trebuie confirmată de către ministrul învăţământului, care îi investeşte, după care aceştia pot să depună jurământul şi să se instaleze în şcolile lor. Pentru prima dată de la crearea Universităţii, învăţătorul de şcoală comunală devine membru – fără îndoială, cel mai umil – al acestei instituţii; câştigul este mai puţin neînsemnat decât pare: această afiliere înseamnă intrarea într-o puternică corporaţie universitară şi intelectuală. Toate dispoziţiile se aplică şi membrilor de congregaţii atunci când organizează şcoli publice, lucru care se întâmplă destul de des.

Însă activitatea lui Guizot în domeniul învăţământului prezintă şi alte câteva particularităţi care i-au conferit forţa şi caracterul său cu adevărat întemeietor: în primul rând, înseamnă un text aplicat, fapt care ar ajunge pentru a-l deosebi de imensa majoritate a celor care l-au precedat. Ministrul învăţământului nu se sfâeşte să apeleze la prefecţi pentru ca aceştia să impună aplicarea legii sale în unele comune uneori reticente. El deschide un buget de subvenţionare care va creşte rapid şi creează un organism specializat pentru inspectarea şcolilor primare. Începând cu legea Guizot şi sub supravegherea prefecţilor şi a directorilor, progresele cantitative ale învăţământului primar sunt destul de rapide. Rezistenţele locale pot fi puternice, iar învăţătorul impus de către prefect unei comune reticente nu este întotdeauna bine primit. Cu toate acestea, una dintre principalele trăsături ale politicii lui Guizot în domeniul învăţământului public rămâne aceea de a impune Şcoala fără a afirma obligativitatea ei. El le-o reaminteşte deputaţilor strânşi pentru a-i vota legea:

Nu vă temeţi că masele ar putea veni să vă ceară în mod violent să le instruiţi, să le înălţaţi la o stare morală şi intelectuală superioară celei în care se află. Ele ignoră această nevoie şi trebuie învăţate că ea există şi că vor avea de câştigat dacă o vor satisface.

Trebuie spuse totuşi câteva cuvinte şi despre lacunele legii Guizot, în primul rând despre aceea – esenţială – a oricărei dispoziţii privitoare la învăţământul feminin. Călugăriţele vor putea preda pe baza unei simple scrisori de ascultare a maicilor superioare – document ale cărui criterii de acordare par să fi fost mult mai puţin constrângătoare decât cele impuse membrilor de congregaţii masculine, cărora li se pretinde o diplomă. Cu toate acestea, alfabetizarea fetelor face progrese în secolul al XIX-lea, poate şi pentru că multe dintre şcolile de ţară sunt mixte.

O carieră intelectuală pentru popor

Viitorii învăţători ai lui Guizot sunt înainte de toate,

de altfel ca şi cei care i-au precedat în această carieră, copii din popor, chiar dacă această generalizare este oarecum repusă în cauză de o serie de studii recente: se pare că, în special în Bretagne, recrutarea elevilor pentru şcoala normală din Rennes s-a făcut mai degrabă din rândurile micii burghezii a marilor târguri decât din cele ale populaţiei rurale. Poate însă că severa întârziere şcolară de care regiunea încă mai suferă la jumătatea secolului al XIX-lea explică, cel puţin în parte, diferenţa: atâta timp cât învăţământul primar nu a pătruns până în satele cele mai îndepărtate, în mediile cele mai defavorizate – unde de altfel preotul, în acest ţinut profund catolic cu excepţia câtorva zone, nu-şi prea încurajează tinerii enoriaşi să devină învăţători laici –, copiii analfabeţi nu au nicio şansă să fie atraşi de „cariera intelectuală” oferită claselor muncitoare, conform expresiei lui Guizot. În ansamblu totuşi, se pare că cea mai mare parte a elevilor-dascăli proveneau din mediile populare.

Tinerii candidaţi trebuiau să aibă cel puţin şaisprezece ani, să obţină un certificat de bună purtare şi unul medical şi să dovedească, supunându-se unei examinări, că posedă suficiente cunoştinţe pentru a putea urma cu folos cursurile instituţiei. Aceste cunoştinţe, care astăzi ni se par modeste, erau destul de importante faţă de calitatea învăţământului primar din epocă: o bună stăpânire a cititului şi scrisului, noţiuni elementare de gramatică franceză şi de aritmetică, ° bună pregătire religioasă. În sfârşit, examinatorii încearcă să evalueze şi „aptitudinile candidaţilor, caracterul lor, gradul de inteligenţă şI talentul”. Examinatorii erau numiţi de ministru la propunerea rectorului academiei. O dată admişi în şcoala normală, majoritatea elevilo îşi puteau urma studiile graţie burselor fie parţiale, fie integralei finanţate de către comune, departamente sau Universitate. Se angajai

astfel să lucreze în învăţământul primar public timp

de zece ani, în caz contrar trebuind să plătească cheltuielile şi să-şi îndeplinească serviciul militar.

De altfel, această carieră „intelectuală” nu este definită ca atare decât prin opoziţie cu profesiile presupunând efort fizic: pe întreaga durată a secolului al XIX-lea se desfăşoară o interminabilă dezbatere privind întinderea cunoştinţelor ce trebuie oferite poporului. E nevoie de strictul necesar, fără nimic din acel prisos care, „declanşându-i” pe posesorii de diplome, ar avea consecinţe nefaste asupra păcii sociale. Căci învăţătorul acestei epoci nu este un agent al acelei meritocraţii căreia Condorcet i-a schiţat filosofia de permeabilitate socială. Între învăţământul primar şi cel secundar nu există aproape nicio punte de legătură: dascălul contribuie la „guvernarea minţilor” reproducând strict structura socială, mobilitatea fiind percepută aproape ca subversivă.

O asemenea concepţie nu putea să nu se răsfrângă asupra formei şi conţinutului pregătirii viitorilor învăţători din şcolile normale: programele sunt riguros studiate pentru a nu oferi decât elementele de bază ale materiilor care nu figurează în programul învăţământului primar. Chiar dacă se admite că cel care îi învaţă pe alţii trebuie să ştie mai mult decât ceea ce predă, orice disproporţie este evitată. În textele regulamentelor cel puţin, cunoştinţele indispensabile pentru elevii-dascăli, viitori predicatori ai catehismului, cuprind învăţătura morală şi religioasă alături, bineînţeles, de istoria sfântă. Ei îşi perfecţionează modul de a citi şi de a scrie – caligrafia fiind pe vremea aceea o adevărată ştiinţă –, învaţă gramatica franceză şi aritmetica, inclusiv sistemul metric, desenul tehnic şi topografia, primesc noţiuni de fizică, muzică şi gimnastică, precum şi elemente de geografie şi istorie – în special în ceea ce priveşte Franţa.

Începând cu anul trei, elevii-dascăli începeau să urmeze cursuri de pedagogie – adesea foarte nesatisfăcătoare – pe care trebuiau să le pună în aplicare într-o şcoală primară anexată celei normale sau, în lipsa ei, într-o şcoală din oraş. Aceste şcoli de aplicaţie erau adesea

Şcoli mutuale, fapt ce avea cel puţin meritul de a le arăta viitorilor învăţători – chiar şi celor care se pregăteau să predea în şcoli de ţară, unde o astfel de metodă era inaplicabilă – funcţionarea învăţământului simultan. În sfârşit, atunci când reuşeau să treacă examenul de la sfârşitul fiecărui an, apoi pe cel temut, de diplomă, îşi căutau o şcoală în departamentul lor.

Chiar dacă datorită condiţiilor locale nu toate şcolile normale funcţionau în perfectă conformitate cu acest model, ele se apropiau suficient de acesta pentru ca instituţia să aibă efectul scontat în privinţa Uniformizării nivelului de pregătire a tinerilor dascăli. Totuşi, numărul formaliştilor rămâne insuficient pentru a putea acoperi toate şcolile noi sau deja existente: ei sunt în număr de 4 417 în 1840 şi de 6 917 în 1846. În raportul său din 1834, Guizot constată că în Franţa ar

trebui să existe 34001 şcoli primare şi că cel puţin 5 244 dintre ele nv ar putea să beneficieze de un învăţător calificat. Mulţi dintre vechi învăţători au rămas pe posturile lor, fie că îşi primiseră diploma înarm de 1833 – în 1834, 27 192 dintre ei se găsesc în această situaţie –, îl că o obţinuseră ulterior. De altfel, şcolile normale organizează şi un f (de pregătiri complementare sau de reciclări, special pentru ei, iar supravegherea prefecţilor şi a inspectorilor din învăţământul primar contribuie la lenta eliminare a învăţătorilor incapabili sau leneşi. În 1850 nu va mai exista niciunul.

Tinerilor proaspăt ieşiţi de pe băncile şcolii normale sau cel puţin proaspeţi posesori ai diplomei trebuie să li se găsească o şcoală în care să predea. Chiar dacă se înregistrează evoluţii favorabile în această privinţă, starea localurilor şcolare este departe de a fi satisfăcătoare: în 1834, din cele aproximativ 34.000 de comune care ar trebui să aibă o şcoală, doar 10316 sunt proprietare ale acesteia, fapt ce nu se răsfrânge de altfel asupra calităţii clădirii sau a mobilierului. În 1840, aceste comune sunt în

număr de 37 295 – fără îndoială, o parte din ele renunţaseră la regrupări –, dintre care 17426 de comune proprietare, iar 17 768 chiriaşe ale localului şcolii. Cu excepţia câtorva cazuri rare, latrinele şi curţile acoperite nu au apărut încă. Şcoala din secolul al XIX-lea va trebui să aştepte până la cea de-a III-a Republică pentru a înceta să mai fie adesea prost instalată, prost încălzită şi aerisită, prost luminată şi prost mobilată. În multe cazuri, tabla este un lux de neînchipuit. Un învăţător povesteşte că, pentru a avea una, a trebuit să acopere cu cerneală neagră o scândură foarte netedă. Mesele şi scaunele au adesea forma unor bănci, şi acelea în număr insuficient, iar tăbliţele de ardezie sunt departe de a se găsi pretutindeni. Totuşi, aproape în fiecare clasă, chiar rudimentară, se întâlnesc două obiecte: crucifixul agăţat pe perete şi postamentul dascălului.

Acesta din urmă trebuie, aşadar, să dea adesea dovadă de o bogată imaginaţie pedagogică pentru a suplini lipsurile din dotare. El trebuie să le suplinească şi pe cele ale elevilor săi; şi în acest caz, se impune diversitatea situaţiilor şi este foarte greu de comparat viaţa dascălului din est şi din nord cu aceea a învăţătorului din Bretagne, Auvergne sau Landes: şcolarii diferă după cum au ca limbă maternă franceza sau un dialect apropiat, trăiesc într-o regiune bogată şi aparţin unor familii care se bucură de o avere modestă, după cum înşişi părinţii lor au trecut prin şcoală sau, dimpotrivă, locuiesc într-un ţinut sărac ofl provin din medii sărace şi analfabete.

Ca şi avantajele, handicapurile se însumează şi excelentul Regulament al şcolilor primare din 1834 nu poate fi aplicat absolut pretutindeni-Cum ar putea fi aplicată metoda simultană şi făcute să funcţionez* grupele pe niveluri când copiii aduc la şcoală cele mai diferite căr (1 pentru a sluji drept manuale? Ce s-ar mai putea face atunci când» absenteismul şcolar este încă o boală cronică şi o piedică serioasă ia

calea menţinerii „diviziunilor”, truda copiilor

contribuind la întreţinerea familiilor. Plângerile învăţătorilor privind greutăţile impuse de condiţiile de învăţământ se mai aud încă în momentul anchetei din 1861. Totuşi, situaţia lor materială şi financiară s-a mai îmbunătăţit: garanţia veniturilor pe care le-o dă salariul fix de două sute de franci pe an îi asigură cel puţin că nu vor muri de foame, iar taxa şcolară vine să îl completeze. Cel puţin aceasta este intenţia legislatorului. Cu toate acestea, în multe cazuri sărăcia este prezentă sau cel puţin ameninţătoare pentru învăţător. „Câştigă mai puţin decât un muncitor”, notează cu părere de rău un inspector. Or, desigur, politica lui Guizot constă în atragerea în învăţământul primar a copiilor din popor, însă şi a celor provenind din mica burghezie, făcând din aceasta o profesie suficient de atrăgătoare. În plus, la ţară, dascălul reprezintă faţada învăţământului, iar acolo rareori i se iartă sărăcia – oricât ar fi ea de demnă de respect –, în special unuia care este altfel, care ştie mai multe şi nu munceşte cu braţele.

Postul de secretar al primăriei – pe care îl ocupă foarte adesea nu îi aduce în majoritatea cazurilor decât o completare destul de subţire a veniturilor, el trebuind să asiste fără a putea interveni la discutarea bugetului şcolii, a propriului său salariu, a eventualelor reparaţii la clădirea şcolii sau a îmbunătăţirii mobilierului. Ajutor al primarului, el rămâne, cu sau fără voia lui, şi ajutor al preotului: cel care predă catehismul este dascălul, preotul mulţumindu-se să supravegheze această activitate. Tot dascălul este cel care cântă la strană, uneori chiar şi cel care mătură biserica ori sapă mormintele.

Fapt deja constatat în ţările de cultură germanică, instituţionalizarea pregătirii dascălilor şi confirmarea ei printr-o diplomă au pretutindeni efecte pozitive asupra vieţii învăţătorilor, aducându-le tocmai ceea ce le lipsea: o anumită conştiinţă a existenţei lor colectiveaceea a apartenenţei la o profesie comună. În Anglia, unde lupta dintre Biserică şi stat pentru învăţământul elementar luase o formă uşor diferită – cea a luptei dintre reprezentanţii

Bisericii anglicane reuniţi sub egida unei *National Society* [Societatea Naţională] şi cei ai altor culte alcătuind *British and Foreign School Society* [Societatea Şcolară Britanică şi Străină] –, autorităţile sfârşesc prin a se preocupa şi ele de această problemă. În 1833, ieşind timid din reţinerea sa tradiţională, statul britanic votează prima subvenţie destinată construirii de Şcoli: 20.000 de lire ce urmează să fie repartizate localităţilor hotărâte să ia asupra lor jumătate din cheltuielile corespunzătoare. În 1839, administrarea acestor fonduri prilejuieşte înfiinţarea unui comitet, Predecesorul a ceea ce mai târziu va fi Ministerul învăţământului. Primul secretar al comitetului, Kay-Sauttleworth, a deschis o şcoală formală la Battersea, în 1840. Cele două mari societăţi rivale se preocupaseră amândouă de pregătirea dascălilor şi fiecare avea propria ei instituţie. Pregătirea profesională a învăţătorilor englezi a fost

sistematizată însă abia în 1834, sub forma şcolilor de dascăli: de la treisprezece la optsprezece ani, elevii urmează o ucenicie la sfârşitul căreia un examen îi autorizează să fie primiţi în mod gratuit într-o şcoală normală. O dată înzestraţi cu o diplomă de capacitate la încheierea studiilor, ei aveau dreptul la un salariu mai ridicat decât al celorlalţi învăţători şi la o pensie.

1848, o primăvară politică în 1848, oricât ar părea de puţin pregătiţi pentru a-şi face intrarea în politică, învăţătorii se văd totuşi antrenaţi în această direcţie, atât datorită circumstanţelor, cât şi opţiunii personale1, într-un anumit număr de cazuri. În Germania, Revoluţia are drept consecinţă reunirea Parlamentului din Frankfurt şi, odată cu ea, aceea a adunărilor de dascăli care se ridică împotriva tutelării de către Biserică şi cer o singură şcoală, neutră din punct de vedere religios. În Anglia, mişcarea chartistă atrage şi ea un anumit număr de învăţători.

În Franţa, situaţia este puţin diferită. La fel ca în ţările învecinate, cu puţin înainte de 1848, învăţătorii începuseră să se reunească timid în societăţi de ajutor

reciproc care se angajau să aibă grijă de membrii lor şi de familiile acestora în caz de invaliditate sau deces; cea dintâi, care pare să nu fi avut deloc succes, datează din 1831. Un ziar înfiinţat de un învăţător particular în 1845, *L'Echo des instituteurs* [Ecoul institutorilor], exprimă opiniile şi revendicările unora dintre ei, între alte articole cu caracter profesional sau pedagogic. Dascălii cer o mai bună supraveghere a învăţământului congregaţional, o îmbunătăţire a salariilor şi crearea unei autentice „cariere", un statut de independenţă şi inamovibilitate care să îi pună la adăpost de certurile şi rivalităţile rurale. În 1847, unul dintre corespondenţii ziarului relansează ideea unei asociaţii; revoluţia din februarie 1848 împiedică dezvoltarea proiectului, însă la nivel departamental apar o serie de asociaţii. Începutul revoluţiei le este deosebit de favorabil dascălilor. Imitând Marea Revoluţie, 1848 nu putea să uite rolul-cheie al învăţământului primar şi una dintre primele griji ale ministrului învăţământului va fi aceea de a-şi apropia învăţătorii.

Acesta a făcut apel la devotamentul lor în vederea alegerilor din 23 aprilie pentru Adunarea Constituantă, organizate conform principiul-l sufragiului universal: trebuie explicate miza şi modul de desfăşurare a scrutinului, într-un cuvânt, să li se facă o adevărată instruire civic» tuturor acestor noi alegători dintre care o bună parte sunt analfabetl-învăţătorilor de ţară le revine sarcina de a ţine seara conferinţe tf sălile golite de copii tocmai pentru a-i primi pe adulţi. Această corvoad* a cursurilor pentru adulţi, pe care unii învăţători erau deja obişnuii

să le ţină la sfârşitul zilei, nu putea să placă tuturor. Mai cu seamă pentru că, aşa cum observa cu înţelepciune unul dintre ei, obişnuiţi cum sunt să se ţină departe de certurile satului şi să nu ia parte la ele, le va fi foarte greu să respecte o anumită neutralitate, să nu se coboare niciodată la nivelul consideraţiilor personale şi să nu lase

să li se ghicească opiniile. Comisarii Republicii, trimişi de către guvernul provizoriu în departamente pentru a-i înlocui pe prefecţi şi a insufla un spirit republican, îi adună pe învăţători în prefecturi pentru a-i chema la îndeplinirea acestor sarcini. Destul de frecvent, li se cere, de asemenea, să-şi exprime dorinţele în ceea ce priveşte învăţământul public.

Ca răspuns la aceste presante apeluri ale tinerei Republici s-au întâlnit toate atitudinile posibile, de la abţinerea prudentă până la activismul republican sprijinind energic candidaţii noii puteri, trecând prin conferinţe neutre ce nu luau atitudine nici într-un sens, nici în celălalt. În ciuda îndemnului ministrului, cei care candidează la alegeri sunt foarte puţin numeroşi. Cu toate acestea, după tragicele evenimente din iunie, înăbuşite în sânge, ei vor fi aceia împotriva cărora se va întoarce opinia publică, fiind acuzaţi de propagandă socialistă şi de agitaţie politică. Dincolo de nevoia de a găsi un ţap ispăşitor, se poate vedea în această învinuire şi un succes parţial al politicii lui Guizot: în ochii publicului, învăţătorul a devenit imaginea emblematică a omului din popor modest instruit, aşadar, influent faţă de concetăţenii săi. 1848 a pictat însă această imagine liniştitoare în culorile republicanismului, transformând-o astfel în una dintre întruchipările „intelectualului" sărac şi revoltat, sortit unei frumoase cariere.

Zilele care vor urma vor aduce o rapidă schimbare de ton: dacă în iulie Adunarea votează un credit de 1100.000 de franci pentru a mări veniturile minime (salariu plus taxe şcolare) ale învăţătorilor la 600 de franci, iar ale învăţătoarelor la 400 de franci, ministrul Carnot va trebui, în schimb, să demisioneze încă înainte de alegerile prezidenţiale din decembrie 1848, marea lege şcolară progresistă pe care o iniţiase căzând în uitare. Votată pe 15 martie 1850, legea Falloux, intitulată astfel după numele succesorului său, întăreşte supravegherea şcolii de către cler şi confirmă autoritatea prefecţilor asupra învăţătorilor. Acelaşi fenomen se produce, de altfel, şi în

Germania, unde decretele ui Stiehl din 1854 întăresc supravegherea exercitată asupra dascălilor şi măresc partea revenind instruirii religioase.

Ceasul epurărilor a sunat însă încă înainte de aceste evenimente: *LEcho des instituteurs* împreună cu un alt ziar de aceeaşi orientare, *Emancipation de l'enseignement* [Emanciparea învăţământului] – despre a căror difuzare nimeni din epocă nu pare să aibă nici cea mai că idee precisă –, servesc drept pretext. Comisia extraparlamentară jnsărcinată cu pregătirea legii Falloux îşi atribuie rolul de tribunal şi Întreprinde o anchetă care se ocupă atât de condiţiile de trai ale invăţătorilor, cât şi de activităţile lor politice. Acuzaţiile, aşa cum le

prezintă unul dintre apărătorii lor, inspectorul general, pot fi rezumate astfel: „1. orgoliu şi aroganţă; 2. ostilitate faţă de preot; 3. tendinţa de a răspândi doctrine dăunătoare".

Dincolo însă de subtilele raţionamente ale comisiei, represiunea începe la nivel local, unde învăţătorii sunt destituiţi sau suspendaţi, uneori pe baza unui simplu denunţ. O mică lege privitoare la numirea şi destituirea învăţătorilor, votată pe 11 ianuarie 1850, le pune soarta în mâinile prefecţilor: 4.000 de învăţători publici vor fi sancţionaţi. Mulţi dintre ei vor fi discret reintegraţi în primii ani ai celui de-al II-lea

Imperiu.

În sfârşit, o a doua represiune îi loveşte mai târziu, după lovitura de stat din 2 decembrie 1851: 261 de învăţători şi învăţătoare sunt arestaţi sau urmăriţi injustiţie. Câţiva sunt deportaţi. Cu toate acestea, dacă se compară cele două cifre – 4.000 de destituiţi şi 261 puşi sub acuzare – cu marea masă a învăţătorilor publici şi particulari, aproximativ 60.000, se observă relativa insignifianţă a activismului politic de care era acuzat

întregul corp. Totuşi, aceste prime şi timide tatonări ale unei sensibilităţi politice şi totodată corporative prefigurează dezvoltările ulterioare ale mişcării sindicale din învăţământ.

Să dea Dumnezeu să înţelegem că, astăzi, o lege a învăţământului nu poate fi decât o lege provizorie, şi nu una definitivă, că peste zece ani va trebui neapărat să o refacem şi că acum trebuie doar să răspundem nevoilor celor mai apăsătoare, dând o confirmare legislativă câtorva probleme cu neputinţă de contestat. Cu siguranţă, în această privinţă dascălii francezi ar fi căzut de acord cu Victor Cousin, cel care, în primăvara lui 1831, trimitea rapoarte ministrului învăţământului asupra sistemului şcolar german.

De altfel, în ţările Europei Occidentale şi de Nord, această perioadă de profundă transformare a societăţii este însoţită de o importantă evoluţie a funcţiilor dascălului. În esenţă, măsurile juridice sau legislative care o însoţesc au caracterul puternic pragmatic preconizat de Cousin, chiar dacă nu uită să afirme câteva mari principii generale. Cu toate acestea, excluzând Anglia, organismul ce ia naştere pe continent nu este şcoala, care exista deja într-o formă sau alta în mai multe locuri, ci instituţia şcolară: cu alte cuvinte, un organism mai mult sau mai puţin centralizat, uniformizat şi ierarhizat. Conducătorul acestei noi instituţii a devenit un învăţător pregătit, supravegheat şi controlat, chiar dacă rămâne dependent – aproape la fel ca înainte – de autorităţile locale. Sarcinile sale au evoluat pe nesimţite: contribuind la „guvernarea minţilor” şi la pacificarea societăţii, el predă atât catehismul, cât şi cunoştinţele practice. Veniturile îi rămân mici, iar condiţia – dificilă, însă mai puţin precară decât înainte. Dascălul din Vechiuj Regim care le arăta „politeţea puerilă şi onestă” câtorva ţărănuşi; adesea neîncrezători s-a transformat pe nesimţite, la sfârşitul secolului, al XIX-lea, într-un învăţător care-şi ţine ora de pregătire civică şi morală în faţa unor urmaşi ai elevilor celui dintâi.

Referinţe bibliografice

Bowen James, *A History of Western Education*, vol. III: *The Modern West*: *Europe and the New World*, Londra, Methuen & Co., 1981

Cousin Victor, *De l'instruction publique dans quelques pays de l'Allemagne et particulièrement la Prusse*, 2 vol., Paris, Pitois-Levrault et Cie, 1840.

Frijhoff W. (coord.), *L'Offre d'école. Elements pour une histoire comparée des politiques aducatives au XIXe siècle*, Colloque de l'Association Internaţionale pour l'histoire de l'education, Paris, Publications de la Sorbonne, Institut Naţional de Recherche Pedagogique, 1983.

Furet François, Ozouf Jacques, *Lire et écrire*, *l'alphabet*isation *des Français de Calvin a Jules Ferry*, Paris, Les Editions de Minuit, 1977.

Gontard Maurice, *La question des écoles normales primaires de la Révolution de 1789 a nos jours*, Toulouse, Institut Pedagogique National, *s.d*. Mayeur François, *De la Révolution à l'école republicaine (1789 – 1930)*, vol. III din *Histoire générale de l'enseignement et de l'education en France*, sub conducerea lui Louis-Henri Parias, Paris, Nouvelle Librairie de France, 1981.

Mialaret Gaston, Jean Vial (coord.), *Histoire mondiale de l'education*, vol. II

De 1515 a 1815, vol. III: *De 1815 a 1945*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985. Reboul-Scherrer Fabienne, *La vie quotidienne des premiers instituteurs, 1833*

— *1882*, Paris, Hachette, 1989.

Brian Simon, *Studies in the History of Education, 1780 – 1870*, Londra, 1964. David Wardle, *English popular education, 1780 – 1970*, Londra – Cambridge.

Cambridge University Press, 1970.

Medicul

Giorgio Cosmacini

Filosofia naturii şi ştiinţa medicinei

Veacul nostru – scria în 1858 Ippolito Nievo – s-a ivit pe lume într-un mod foarte bizar: a ţinut să le dea o lecţie

înaintaşilor şi să arate că, pentru cine caută noutatea cu orice preţ, roadele nu lipsesc niciodată, într-adevăr, el a răsturnat toate *sistemele*, toate raţionamentele care istoveau minţile cu cincizeci de ani în urmă şi, cu aceiaşi oameni, şi-a pus în minte să atingă scopuri complet opuse. Numeroşi au fost apoi *empiricii* […].

Chiar unui martor al vremii neiniţiat în mod special într-ale filo-sofiei, cum era octogenarul protagonist al *Confesiunilor unui italian*, coordonatele filosofice ale primilor ani ai secolului al XIX-lea îi apăreau limpezi: o neosistematică demolatoare a acelui *esprit de sisteme* al veacului al XVIII-lea, contrabalansată de un răspândit empirism. Epoca numită „a Romantismului" părea să se fi desfăşurat între cei doi poli opuşi: speculaţia metafizică şi autoevidenţa empirică, cu atât mai mult în domeniul acelei ştiinţe nou-născute – *biologia*, botezată astfel de Gottfried Reinhold Treviranus în 1802 – care părea, chiar dacă nu era, brusc desprinsă de trunchiul numit *Naturphilosophie*. Dacă „filosofia naturii" era „o metafizică neoplatonizantă" cu o concepţie asupra lumii „unitară şi vitalistă", noua „ştiinţă a vieţii" nu depăşea „cu mult ipoteza sau observaţia şi intuiţia genială" 2.

Romantica „raţiune sensibilă", la care tânărul Hegel, viitor constructor al unei complexe şi articulate enciclopedii a ştiinţelor, recursese spre a înlocui luminista „raţiune abstractă" în opera de construcţie enciclopedică, funcţiona ca o placă turnantă epistemologică între abordarea faptelor naturale prin intuiţie şi observaţie şi speculaţia raţională asupra aceloraşi fapte3. Pentru tânărul Hegel, *abstracţie* însemna închiderea savantului în „cabinetul naturalistului, care înşiră, urmând un unic scop (acolo unde natura a înmănuncheat într-o legătură armonică o infinită multiplicitate de scopuri), insectele ucise, plantele Uscate, animalele îmbălsămate sau conservate în alcool". *Sensibilitate* semna, dimpotrivă, raportarea la „cartea vie a naturii" după „modul în care fiecare fiinţă vie – plantele, insectele, păsările, celelalte animale – Şi trăieşte propria viaţă, îşi satisface nevoile, se

împerechează, pe Scurt, face tot ceea ce este în legătură cu speciile vii” 4.

Pagina hegeliană este în măsură să traseze *ab initio* strânsele Aporturi întreţinute de filosofii idealismului german cu naturalismul.

I

170

GIORGIO COSMACINI

Filosofia naturii şi ştiinţa medicinei le puneau acestora probleme stringente la răscrucea dintre veacurile al XVIII-lea şi al XIX-lea, mai cu seamă doctrina elaborată de medicul scoţian John Brown şi răspândită în Germania de un medic de succes, Melchior Adam Weichard, şi de un destoinic literat cu preocupări multiple, discipol al lui Lavoisier, Christoph Girtanner.

Brown, profesor la Edinburgh, mort în 1788, la cincizeci şi doi de ani, elaborase o neosistematică întemeiată pe un empirism brut, tocmai în sensul pe care n-ar fi scăpat prilejul să-l evidenţieze, inversând importantele conotaţii filosofice din perioada romantică, înţeleptul octogenar al lui Nievo. În dorinţa lui de „a face ca Newton”, Brown pretinsese de fapt că preluase metoda newtoniană în investigarea şi explicarea fenomenelor; de aici recurentul său apel la Bacon şi la „filosofia sănătoasă”, adică la metoda empirico-experimentală. Dar el era departe de a aplica la ştiinţele vieţii metodologia proprie empirismului anglo-scoţian. *Excitabilitatea*, definită de el ca proprietate fundamentală a făpturilor vii şi comparată cu newtoniană forţă de atracţie universală, fusese văzută ca un „adevăr de fapt universal” dotat cu autoevidenţă empirică, şi nu ca un principiu explicativ ce s-ar fi cuvenit supus, la rândul său, interpretării. Excitabilitatea browniană, departe de a deveni o proprietate fiziologică dovedită experimental, rămăsese astfel o „forţă axiomatică” 5, o esenţă metafizică.

Chiar cu acest viciu de start, excitabilitatea susţinea întregul sistem. Posedată de creier şi de nervi, se considera că devine din pasivă activă prin acţiunea de

stimul exercitată de mediu sau de conţinutul unor cavităţi ori canale din organism: aer, alimente, sânge. Această activare (sau excitare) era viaţa: „o stare forţată” 6. Bolile constituiau o diminuare a excitaţiei vitale, fie prin carenţă de stimul – ” astenie directă” –, fie printr-un răspuns scăzut la stimuli din partea unui organism epuizat de o precedentă stimulare excesivă – „astenie indirectă”; numai într-un procentaj redus ele corespundeau unei excitaţii sporite – „hiperstenie”.

Simplificarea patologiei se reflecta în simplificarea clinicii. Diagnosticul făcea abstracţie de simptome, considerate manifestări polimorfe înşelătoare ale unei condiţii sau dispoziţii patologice – „diateză” – care, dimpotrivă, trebuia evaluată în grade de astenie sau (hiper) stenie, cu criteriu *ex adjuvantibus*, adică stimulând organismul cu doze gradual crescătoare de substanţe excitante – eteri, camfor, vinuri, duşuri „scoţiene” – sau contrastimulante – flebotomie – până la saturarea presupusului excedent morbid, respectiv astenic sau (hiper) stenic. Şi opiul era un stimul: el acţiona într-o măsură atât de remarcabilă încât epuiza excitaţia vitală, provocând indirect astenia cu sedaţie aparenta-Rezumată în aceste câteva propoziţii, doctrina browniană – sau „brunoniană”, cum se mai numea, după numele latinizat al autorului său – se răspândise rapid în care toată Europa, în ultimul deceniu al

secolului al XVIII-lea, mai cu seamă în Germania şi Italia. Dincolo şi dincoace de Alpi, brownismul sau brunonismul îşi dezvăluia ambivalenţa sau ambiguitatea între un empirism declarat şi un apriorism speculativ profesat. Nu întâmplător, el era asimilat în egală măsură atât de medicii transalpini, a căror medicină se inspira din *Naturphilosophie*, cât şi de medicii cisalpini, a căror medicină, în Italia napoleoniană şi mai apoi în Italia Restauraţiei, se inspira (ori cel puţin aşa se credea) din senzualismul aşa-numiţilor *idiologues1*.

Brownism şi idealism german

Doctrina lui Brown se înfăţişa ca „o [atotcuprinzătoare schemă de viaţă, concepută aşa cum procedase Newton pentru mişcările planetelor: explicându-le în termenii unui principiu unitar” 8. Mai mult decât manifestările diferitelor boli, ea pretindea să explice boala în general, prezentându-se ca o teorie a vieţii adevărată aprioric, făcând abstracţie de eventualele aparente dezminţiri provenind din observarea unor fapte disparate. Experienţa contingenţă şi multiplă nu era considerată capabilă să garanteze necesitatea şi universalitatea unei explicaţii pe care doar speculaţia părea să o poată asigura. Doctrina browniană venea astfel să aşeze „premisele *a priori* ale unei ştiinţe a medicinei” 9. Ea diferea de ceea ce numim astăzi o teorie modernă prin faptul de a nu fi conjecturală şi confutabilă. Prin această falsificabilitate negativă, ea avea o afinitate formală şi de conţinut cu speculaţia pe care se sprijinea, în aceiaşi ani, medicina germană, rătăcită în „speculaţii himerice despre *vis vitalis*”. Însă împotriva marii himere a „forţei vitale” şi a vitalismului animist reacţiona, paradoxal, chiar în numele lui Brown, medicul Andreas Roschlaub, clinician la Spitalul din Bamberg. Roschlaub afirma că excitabilitatea browniană nu era o calitate ocultă utilizată pentru a ieşi din încurcătură, căci ea se dovedea întemeiată pe legi ale corpurilor vii cunoscute inductiv, ca un principiu care le conferă unitate şi necesitate şi care, departe de a furniza un pretext de încetare a analizei empirice, furniza temeiul pentru o sporire a experienţei.

Dacă excitabilitatea „ca un concept *a priori*, nu e [ra] extrasă din experienţă”, ea constituia în schimb un „principiu de unitate transcendentală sub care trebuie organizată multiplicitatea experienţei” 10.

Prin intermediul lui Roschlaub, ale cărui cursuri le urmase la „amberg, Schelling se apropiase admirativ de brownism. „Tocmai de acest principiu depinde, evident, marea problemă legată de modul cum se poate acţiona asupra organismului”, scrisese el, adăugând: „de această

chestiune depinde apoi dacă, de pildă, arta vindecării poate fi redusă

la propriile principii, dacă, altfel spus, poate fi înălţată la rang de artă adevărată" 11. Pentru ca medicina să poată deveni o ştiinţă – „artă adevărată", în limbaj romantic –, trebuia să se înţeleagă cum şi de ce un organism, îmbolnăvindu-se, putea să devină diferit de sine ca urmare a stimulilor externi şi, în acelaşi timp, să rămână egal sieşi independent de aceşti stimuli. De fapt, organismul era astfel: autonom faţă de mediu şi dependent de acesta, invariabil şi variabil.

În această interpretare a lui Schelling, teza lui Brown despre omogenitatea dintre „starea de sănătate" şi „starea de boală" – „două stări considerate cândva foarte diferite, aproape opuse una faţă de cealaltă şi diferenţiate cu ridicolele apelative *naturală* şi *nenaturală*" *12* – nu constituia numai o afirmare a unei continuităţi fiziopatologice între sănătate şi boală, ci reprezenta şi intuirea genială a activităţii organice ca activitate homeostatică, fiind o „normă ce se menţine prin presiunea constantă a unor cauze ce tind să genereze devieri de la ea", o „regulă ce se manifestă prin riscul continuu de a fi încălcată", o „coincidenţă de autodeterminare şi heterodeterminare într-un sistem care se conservă într-un schimb de acţiune cu mediul". Reprezenta „aplicarea modelului Eului fichtean la concepţia asupra naturii" 13.

Brownismul îi pusese probleme lui Fichte: „filosofia lui Fichte şi medicina lui Brown trimit una la alta într-o manieră nonextrinsecă". îi pusese probleme lui Schelling: „medicina browniană şi filosofia transcendentală se pun în lumină reciproc în sistemul lui Schelling" 14. Şi îi punea probleme lui Hegel: Hegel matur îi recunoştea brownismului meritul de a fi „contribuit din plin la lărgirea ideilor privitoare la boli şi la mijloacele de vindecare, dincolo de simplul particular şi specific, şi la

recunoaşterea, în unele şi în celelalte, mai curând a universalului ca fiind esenţial" 15.

Hegel îi recunoştea brownismului un mare merit: acela de a se fi străduit să depăşească cazuistica clinică şi eclectismul terapeutic al vremii şi de a fi încercat să practice o pătrundere teoretică a conceptelor medicale – viaţă, moarte, sănătate, boală, predispoziţie la boală –, exercitând o legitimă şi necesară funcţie filosofică în cadrul medicinei. Totuşi, acelaşi Hegel nu uita să-l critice pe Brown pentru „formalismul gol" 16 şi pentru faptul că acest formalism îl orbise, făcându-l să afirme: „o ipoteză speculativă ar putea avea, la o scară mai amplă, o funcţie similară celei a unei ipoteze empirice" 17; dar s-a văzut, în această privinţă, cât de condiţionat ideologic era Brown şi cât de incapabil de a diferenţia, dincolo de aparenţe, între definiţie şi explicaţie, între speculaţie şi empirism.

Rbschlaub – şi, împreună cu el, celălalt medic primar al spitalului, Adalbert Friedrich Marcus – era unul dintre cei mai de seamă exponenţi ai medicinei romantice (mai ales ai aceleia născute din elaborările doctrinare ale doctrinei browniene): o medicină compozită, cu numeroase aporturi speculative şi empirice18.

Romantismul, în general, nu se exprima numai în sensul reductiv, general acceptat, indicând o ideologie culturală sau o atmosferă literară; el se exprima şi în sensul, mai larg şi mai profund, indicând o adevărată *Weltanschauung* inspiratoare a gândirii şi făptuirii omului în lume, prin urmare viziunea sa asupra naturii, teoriile sale asupra vieţii, concepţiile sale asupra bolii, practicile sale de îngrijire sau de redobândire a sănătăţii. Pe lângă aceasta, în domeniul specific medico-natural, Romantismul german nu se exprima numai în formulele împrumutate de brownism filosofiei idealiste; existau şi alte concepte şi valori care inspirau teoriile şi practicile medicale ale epocii romantice. Acea *Naturphilosophie* a lui Lorenz Oken şi a

tuturor celor ce făceau parte din acelaşi climat filosofic reprezenta un soi de viziune panteistă care vedea în natură nu o lume inferioară modelată mecanicist, ci un univers însufleţit intim şi aflat într-o continuă transformare, conform unei paradigme dinamico-istorice. Ea teoretiza unitatea-totalitate a naturii şi funcţionarea sa prin contrarii, într-o tensiune polar-dinamică articulată într-o înlănţuire de momente triadice: „cu toţii recunoşteau cele trei trepte ale fiinţei, mişcarea eternă a totului, înălţarea către divin”. În această viziune, viaţa reprezenta participarea la totalitate, viaţa omenească – polaritatea perfectă, iar boala – dezechilibrul dinamic între forţe polare 19.

Unii, precum Dietrich Georg Kieser, concepeau viaţa umană ca pe o oscilaţie între un pol pozitiv şi unul negativ, armonică sau dizarmonică, după cum era sănătoasă sau bolnavă. Dacă sănătatea reprezenta armonia cu întregul, conform unei metafore care – vom vedea – va fi reluată, boala reprezenta disoluţia acestei legături armonice şi replierea organismului asupra sieşi. Prin transpoziţia simbolică întemeiată pe principiul analogic – un principiu ce guverna reprezentările ştiinţifice descrise de *Naturphilosophen* –, Kieser nu întâmpina nicio dificultate în a trece de la sensul propriu (fizico-natural) la sensul figurat (etico-moral), calificând boala ca fiind egoism: un egoism al trupului şi spiritului. Concepţia despre boală ca egoism care fragmentează unitatea Întregului transforma organismul însuşi într-o unitate fragmentată, dedublată. Boala devenea astfel o alteritate ontologică, un *ens morbi*:» Un adevărat parazit”. Ca entitate morbidă de sine stătătoare, boala era, prin urmare, „asemenea unei plante dintr-o anumită specie”.

aparţinând seriei făpturilor vii, chiar dacă celor mai mărunte, celor având „o viaţă de monade” 20. Concepţia despre boală ca realitate existentă în sine în natură îl făcea

pe Karl Richard Hoffmann să o conceapă ca pe o natură degradată. „Tărâmul bolilor, spunea Hoffmann, este maimuţărirea naturii”; boala este „o creatură maimuţărită”. Pentru el, orice boală reprezenta degradarea unei anumite forme de viaţă, întruparea unei idei de viaţă de grad inferior: astfel, rahitismul reprezenta „ideea de animal nevertebrat”, guturaiul „ideea de animal acvatic” şi aşa mai departe21.

Bolile deţineau o viaţă proprie, decăzută din desăvârşirea naturală; deţineau un suflet propriu, semimalign sau malign. Pentru Johann Nepomuk Ringseis, medic personal al lui Ludovic I al Bavariei într-un München „capitală a Romantismului”, ele erau „mici demoni ajutători ai marelui demon, fără a cărui contribuţie nu s-ar fi putut petrece în paradis păcatul originar”. Sănătatea era un paradis pierdut, iar boala – păcatul ce provoca pierderea. Printr-o forţare simbolică şi mai accentuată şi nu tocmai dezinteresată, arta vindecării reprezenta un „leac al spiritului” pus în slujba religiei; ca atare, ea trebuia profesată numai de medicii „creştini germanici” – precum Ringseis şi adepţii săi (Gorres, Windischmann, Leupoldt, Dollinger) – animaţi de un spirit de cruciadă împotriva medicilor „materialişti” – precum Lukas Schonlein, succesor al lui Ringseis la catedra clinicii din Wiirzburg – şi împotriva metodelor lor nelegiuite: stetoscopul, bisturiele de autopsie, lentila microscopică, ceasul pulsimetric, reactivele chimice de laborator22.

Medicina anatomo-clinică şi experimentală recent apărută, care făcea uz de aceste metode şi instrumente, lua deja distanţă (o distanţă din ce în ce mai mare şi mai ireversibilă) faţă de această medicină romantică. Totuşi, ea extrage din chiar Romantismul medical unele concepţii şi metode ce aveau să supravieţuiască după apusul acestuia: cunoaşterea raportului integrat organism – mediu (om – natură) ca referent al sănătăţii, conceptul unei patologii degenerative sau parazitare, noţiunea de malignitate clinică.

Într-o ţesătură ideologico-ştiinţifică plină de alegorii

şi de „simpatii universale”, moştenirea gândirii poetului Novalis, mort la treizeci de ani de tuberculoză, în 1801, se întemeia pe brownism: raportul dintre (hiper) stenie şi astenie îl viza pe cel dintre corp şi suflet; de aceea, mai curând decât să se opună, ele se juxtapuneau, coaparţinându-şi. Supraomul lui Novalis trebuia, în drumul său către Dumnezeu, să se elibereze de corporal, să devină astenic, să se îmbolnăvească. Omul bolnav era un om superior, spiritualizat graţie slăbirii provocate de boală- Aceasta, în concepţia romantică asupra lumii, care îi recunoştea un statut privilegiat, era celebrată ca fiind cea mai rafinată şi mai sublimă experienţă omenească. „Bolile, afirmase Novalis, marchează superioritatea omului asupra plantelor şi animalelor”; ele constituie „ucenicia la arta vieţii”: oare nu-i adevărat că „omul e născut pentru a suferi”?

A

MEDICUL

175

Astfel, medicina romantică, pe lângă îndrumările pentru ştiinţa medicală ulterioară, furniza simţirii comune inspiraţii şi sugestii.

Magnetism şi mesmerism

Printre ideile călăuzitoare ale medicinei romantice se afla – s-a văzut – ideea de polaritate. Lumina şi greutatea constituiau perechea iniţială de contrarii care, într-o conjunctură ştiinţifică zguduită de descoperirea electricităţii neuromusculare (Luigi Galvani, 1791) şi a electromagnetismului (Hans Christian Oersted, 1820), deveneau cei doi poli magnetici originari ai unei tensiuni vitale omniprezente, articulată pe mai multe niveluri.

Johann Wilhelm Ritter, medic fiziolog la Jena, care accentua în *Naturphilosophie* tendinţa empirico-experimentală faţă de cea speculativă, atribuind „forţelor” prezente în natură – calorică, luminoasă, electrică, chimică, magnetică – nu tot atâtea „substanţe”, ci un unic substrat prevăzut cu tot atâtea „proprietăţi” fenomenice, considera unele dintre aceste fenomene manifestări

conflictuale între poli opuşi. În tranziţia de la esenţialism la fenomenism (de la speculaţia asupra esenţelor la fiziologia proprietăţilor), se înainta, de altfel, cu paşi nesiguri. Ritter însuşi, care identifica „forţa vitală" în fluidul galvanic „curgător" în părţile însufleţite înlănţuite în catene conducătoare, considera sănătatea, prin analogia muzicală pe care deja o cunoaştem, o „armonie a acţiunilor în aceste catene", iar boala o vedea, printr-o analogie consecventă, ca pe o „tulburare a acestei armonii". Misiunea medicului era aceea de a spori sau a diminua acţiunea din catenele conducătoare, spre a reface armonia perturbată24.

Pentru Friedrich Hufeland, fratele mai mic al mult mai bine cunoscutului Christoph Wilhelm – medic clinician la Jena şi mai apoi la Berlin –, în natură se producea un dualism de tensiune care poate fi atribuit polarităţii magnetice, câmp sau „sferă de acţiune" în cadrul căreia se manifesta acel soi de mare magnet care era simpatia universală (molipsirile constituiau, la rândul lor, procese simpatetice). Dacă Magnetismul sau „sufletul fierului" nu avea, în acesta, un sediu fix, în regnul animal existau în schimb zone sau sisteme ale organismului în care se fixa polaritatea: polul pozitiv în sistemul nervos, polul negativ 1 Ji sistemul cardiovascular. „Alcătuirea polară cea mai desăvârşită este °Qiul. Înaintea tuturor celorlalte [organe], în el se formează polii: lxiimă şi creier. Omul este un magnet polar" 25.

Toate acestea atrăgeau şi acordau din ce în ce mai mult credit Pentru teoria şi metodologia magnetismului animal, dezvoltată de Medicul german Franz Anton Mesmer cu începere din ultimul sfert al colului al XVIII-lea. Încredinţat că „influxurile planetare" din etiologia

tradiţională nu erau altceva decât impulsuri de forţă magnetică în care se traducea *spiritus vitalis* sau simpatia universală, Mesmer începuse să experimenteze o metodă de vindecare proprie, prin aplicarea la bolnavi,

sensibilizaţi prin ingerarea prealabilă a unor preparate „marţiale”, a magnetului de fier, în măsură – după spusele sale – să restabilească tulburata „armonie a nervilor”. Mai apoi, din ce în ce mai convins că magnetismul pătrundea cu fluidul său toate cele trei regnuri ale naturii, şi nu regnul mineral în mod exclusiv sau selectiv, ajunsese la noţiunea „magnetismului uman” şi a unei forţe de vindecare intrinsece acestuia. Această forţă vindecătoare era transmisibilă de la vindecător la pacient fără intermedierea magnetului, direct, ca dovadă a vocaţiei curative proprie omului ca magnet perfect26.

În unul dintre primele sale rapoarte asupra aplicării acestei metode, Mesmer scrisese:

Am restabilit cursul menstruaţiilor şi al hemoroizilor prin intermediul magnetismului şi am lecuit grabnic alte neajunsuri pricinuite de aceste opriri. Am vindecat cu acelaşi mijloc o hemoptizie, o paralizie ce urmase unei apoplexii, nişte frisoane survenite după un acces de mânie şi toate accidentele ipohondrice, convulsive şi isterice. Acum caut să vindec epilepsia, melancolia, mania şi febra intermitentă27.

„Magnetul era un model al naturii”. Fluidul magnetic, care pătrundea pretutindeni, alcătuia fluxuri, refluxuri şi mişcări în vârtej, aşa cum se întâmplă cu apa unui curent blocat. Omul plutea în acest ocean, sintonizat cu mişcările de vârtej ale acestuia prin muşchii şi nervii săi, consideraţi, în invariabila analogie muzicală, nişte coarde sensibile bine acordate. Dezacordarea lor era pricina dizarmoniei morbide. Dar magnetul reprezenta şi un model terapeutic. Într-un vis de magie atotputernică mai curând decât într-un proiect de cercetare ştiinţifică, se afirma: „Nu există decât o singură boală şi un singur remediu: magnetul” 28.

Cel mai bun magnet uman era medicul magnetizator. Nu spunea un vechi aforism că „medicul bun e cel mai bun leac”? Hufeland-fiul corela raportul existent între medicul magnetizator şi pacientul magnetizat cu o „diferenţiere polară: unul dintre subiecţi ar iradia un câmp ce

acţionează pozitiv şi de o înaltă potenţialitate, iar celălalt ar prezenta unul negativ şi deportenţat”. Gândirea romantică vedea în şedinţa mesmeriană „stabilirea temporară a unui suflet unitar”, o „unire simpatetică între medic şi pacient, un raport – mai mult decât amical, fratern sau patern-filial – similar „relaţiei existente între mamă şi fetus” 29.

Starea de „somn magnetic „şi aceea de somnambulism, ieşite din mesmerismul terapeutic şi amplu dezbătute de medici şi filosofi, nu numai că aveau să îmbogăţească ulterior imaginarul analogic şi con ţinuturile simbolice ale medicinei romantice, dar serveau şi la pătrundere în puţul adânc al vieţii onirice, spre a căuta acolo chei

MEDICUL

177

:

cunoaşterii sufletului uman, a omului în general şi a multora dintre neajunsurile sale. Gotthilf Heinrich Schubert considera că în somnul magnetic adormea „omul exterior”, legat de condiţionările din starea de veghe, şi se deştepta „omul interior”, cu „latura sa nocturnă”, descătuşat de orice constrângere, în sfârşit eliberat. Visul reprezenta interfaţa dintre polaritatea exterioară şi polaritatea interioară: de fapt, existau vise ce oglindeau mai mult sau mai puţin fidel viaţa exterioară, cotidiană, şi vise de o mai înaltă semnificaţie – vise „superioare”, anamnezice sau clarvăzătoare, dimpotrivă, oglindind o intimă „stare de abandon”, în care cel ce dormea putea revedea trecutul şi, de asemenea, putea prevedea viitorul. Terapeutul putea, la rândul său, să perceapă în visul respectiv o „voce divină” care indica, dacă era ascultată cum trebuie, calea de urmat pentru vindecarea bolnavului30.

Unui interpret al viselor ca „adevăruri superioare”, cum era filosoful misticizant Franz von Baader, Ritter îi scria: „Cred că am făcut o descoperire însemnată, aceea a conştiinţei pasive, a involuntarului. […] Fiecare dintre noi

îşi poartă în sine propriul somnambul, căruia el însuşi îi este magnetizator” 31. Iar un medic mesmerist precum Karl Gustav Carus îşi începea lucrarea *Psyche* cu fraza: „Cheia pentru cunoaşterea esenţei vieţii psihologice conştiente stă în zona inconştientului”.

Într-o mai mare măsură însă decât medicul Carus şi decât medicul fiziolog Ritter, acesta din urmă fiind pe cât de zelos mesmerist, pe atât de experimentat savant, solidar cu Oersted în cercetările asupra electromagnetismului, muzicianul şi nuvelistul Ernst Theodor Amadeus Hoffmann, familiarizat cu clinicianul Marcus (care, din brownian cum era, devenise mesmerist) şi cu scriitorul Johann Paul Friedrich Richter (sub numele artistic Jean Paul) au fost cei care au făcut trecerea de la magnetism şi mesmerism la ceea ce avea să fie teoria inconştientului şi analiza psihicului a lui Sigmund Freud: cel dintâi prin intuirea faptului că materia primă a viselor este alcătuită din imaginile din copilărie, iar cel de-al doilea prin ipoteza că închegările onirice cuprind tainele sufletului şi constituie sediul instinctelor.

„*Similia similibus curantur*”.

O „forţă vitală distonată”: o altă doctrină interpreta boala printr-o Metaforă muzicală. Era doctrina elaborată, tot către finele veacului al XVIII-lea, de medicul saxon Christian Friedrich Samuel Hahnemann: u n medic de succes, cu numeroase cunoştinţe de fizică, chimie, botanică? Anatomie, care în 1789 – anul fatidic al Revoluţiei! – îşi externase istorie sau legendă?) pacienţii din clinica sa din Leipzig, spunând: „neteni, puteţi pleca, eu nu pot, din nefericire, să vă alin suferinţele, 1111 pot să vă vindec. Ca atare, nu vreau să vă fur banii” 32.

Biografii săi scriu:

Hahnemann punea voluntar capăt carierei sale de medic, îşi alunga pacienţii, îi convingea că valoarea terapiilor uzuale – vomitive, purgative, lipitori, flebotomii – era de fapt inexistentă. Era, practic, o declaraţie făţişă de

ostracism şi de război făcută medicinei oficiale a epocii. Această atitudine nu era consecinţa unei crize momentane de descurajare, ci rezultatul unei profunde crize de conştiinţă care îl chinuia de mai multă vreme

33

— Prin critica făţişă a medicinei clasice, galenice, predată *ex cathedra* şi profesată de majoritatea medicilor, la Hahnemann se dezvoltase exigenţa găsirii unei metode terapeutice cu adevărat eficace, pe cât de bogată în beneficii, pe atât de lipsită de riscuri: o metodă diametral opusă celor aflate în uz, pe cât de sărace în efecte benefice, pe atât de des riscante, iar uneori nocive. Mai apoi, prin opera aceluiaşi Hahnemann, o atare nouă metodă ajunsese să se stabilească şi să se consolideze pe baza unei teorii, validată de experienţa a numeroase cazuri observate, diametral opusă faţă de doctrina clasică, pe care se întemeiau terapiile uzuale. Aceasta era, în planul filosofic, teoria analogiilor universale, iar în planul medical, „legea asemănătoarelor”: *similia similibus curantur*.

Fără a merge prea departe înapoi în timp, căutând la Galen însuşi, părinte al opusei „legi a contrariilor”, vizând nu puţinele excepţii sau contradicţii ale acesteia din urmă, era suficientă o întoarcere la *medicina nova* a lui Paracelsus pentru a găsi o formulare explicită a noii legi: „Nicio boală caldă nu a fost niciodată lecuită cu mijloace reci, după cum niciodată o boală rece n-a fost lecuită cu mijloace calde. Asemănătorul frecvent se vindecă cu asemănătorul său” 34.

Pământul germanic era ţara paracelsismului. Mesmer, la rândul său, studiase mult scrierile lui Paracelsus şi iniţial îşi gândise „magnetismul animal” ca pe o „forţă extracorporală ce corespundea forţelor cosmice difuze ale lui Paracelsus şi Robert Fludd” 35. Întreaga medicină romantică era marcată sau pătrunsă de motive paracelsiene. În ceea ce-l priveşte, Hahnemann avea să fie obligat a răspunde în repetate rânduri acuzaţiei că i-ar fi plagiat pe Paracelsus şi pe Van Helmont. „Dacă intuiţiile

sale puteau fi datate prin tradiţii din secolul al XVII-lea, ele erau însă în esenţă romantice" 36. Nu întâmplător metafora sa muzicala a bolii era una tipic romantică.

Şi Hahnemann înţelegea sănătatea ca „armonie". Pentru însănătoşirea organismului era necesar să se procedeze ca pentru acordare* unei orgi disonante: trebuia să se acţioneze pe sute de registre şi „e tonuri, trebuia să se experimenteze pe zeci şi zeci de leacuri adi» 1" nistrate unei largi cazuistici de subiecţi sănătoşi şi bolnavi. Astfel, i° registrele sale, Hahnemann catalogase „virtuţile particulare a 52 d* leacuri; mătrăguna avea 1440, nuca vomică 1300, arsenicul 1068".

MEDICUL

179

Tratatul lui Hahnemann, completat în 1810, se intitula *Organon*: organul artei de a vindeca". „Cine se apucă să trateze o boală – era scris – trebuie să ţină bine seama de simptome şi în acelaşi timp să descopere ce medicament administrat unui subiect sănătos ar produce aceleaşi manifestări, care sunt proprii acelei boli" 38. Metoda terapeutică revoluţionară consta în primul rând în abstracţia făcută de cunoştinţele parţiale – anatomice, fiziologice, patologice – şi în raportarea la totalitatea bolii, exprimată în întregime de simptomatologia pacientului. Apoi, trebuia să ştii să alegi leacurile, cu calităţile lor particulare şi în dozele potrivite: tratamentul dădea rezultate bune numai dacă alegerea era *homeopatică* (mai propriu: *homoiopatică*), adică bazată pe asemănarea efectelor farmacologice cu simptomele bolii, şi numai dacă leacul era administrat în doze minime. „Doza de medicament preparată – scrisese Hahnemann – nu este niciodată atât de mică încât să nu poată fi mai puternică decât boala naturală şi să nu poată, cel puţin în parte, să triumfe asupra ei, să o învingă, să o vindece" 39.

Tot astfel, *variola minima*, apariţia de mici pete obţinută prin aplicarea unei picături de puroi pe o zgârietură a pielii, prevenea *variola maior*, mortala şi desfiguranta variolă. Să nu uităm, pe de altă parte, că leac

însemna otravă: fiecare leac, în doze ridicate, era o otravă, iar o otravă în doze minime putea fi un leac. De aici, Hahnemann dedusese consecinţe însemnate. El explica cum şi de ce se petrecea tot ceea ce metoda sa terapeutică produsese mai bun şi mai lipsit de riscuri prin faptul că „medicamentul homoiopatic", adică leacul în doze minime „potenţat, în orice divizare şi micşorare, prin pulverizare şi scuturare", se transforma în „spirit medicinal". „Medicamentele – scrisese Hahnemann – nu sunt substanţe moarte în sensul obişnuit al termenului; mai curând, adevărata lor esenţă este numai dinamico-spirituală, este o adevărată forţă, care, prin extraordinarul proces al pulverizării şi scuturării, poate fi dusă până la limitele infinitului" 40.

De la doza infinitezimală la forţa infinită. Uneori era suficient ca bolnavul să inhaleze leacul sub formă de praf sau să soarbă o picătură pe vârful limbii, pentru a „căpăta forţă" şi a învinge boala. Tot astfel, Paracelsus văzuse desfăşurându-se, prin sublimarea „sufletului" ketalelor, „virtuţile şi forţele" oculte ale adevăratelor leacuri – *arcana* – care „nu posedau niciun corp", erau *volatilia* şi de aceea mergeau *ttd astra* – fiecare leac la astrul său asemănător –, dovedind fără urmă de îndoială „simpatia" subjugătoare ce exista între microcosmosul alchimic, simbol al farmaceuticii homeopatice, şi macrocosmosul astral, simbol al totalităţii romantice şi al acelei *magna vis medicatrix naturae41*.

Frenologia sau disciplina sufletului

Mesmerismul şi homeopatia făcuseră mulţi prozeliţi: mai ales în Germania, unde erau autohtone, spre deosebire de brownism, care era marfă de import, dar şi în Franţa şi în Italia, unde – cum vom vedea – şi brownismul prinsese rădăcini viguroase, de altminteri în forme *sui-generis*.

Dar o altă doctrină medicală, apărută şi crescută tot pe pământ german, străbătea în acei ani Europa: frenologia. Această doctrină urmărea să rezolve problema

raportului minte/creier, o problemă medico-ştiinţifică importantă prin implicaţiile sale psihofiziologice şi psihopatologice, o problemă ideologică dificilă prin anvergura ei filosofică şi prin repercusiunile ei metafizice şi etice. Corpusul doctrinar fusese elaborat între anii 1800 şi 1813 de Franz Joseph Gali şi de elevul său Johann Caspar Spurzheim, doi medici – după spusele lui Carlo Cattaneo, care scria despre ei în 1839 – aparţinând categoriei acelor „oameni fericiţi, care se numesc genii" şi care, chiar „căutând Indiile acolo unde Indiile nu sunt, descoperă Lumea Nouă" 42.

Care era această „lume nouă"? Era o lume care – scria pozitivistul Cattaneo – avea, înainte de toate, meritul metodologic de a fi reprezentată pe baza „inducţiei", care-l îndemnase pe Gali să treacă de la „observaţia exterioară a mii de cranii" la „inspectarea interioară a circumvoluţiunilor cerebrale", stabilind, pe baza „sublimei doctrine a corelaţiei formelor", o legătură între protuberantele şi cavităţile craniene, pe de o parte, şi zonele reliefate sau adâncite ale creierului, pe de altă parte43. El trecuse în acest fel de la nivelul craniometric al antropologiei somatice la nivelul morfologic al neuroanatomiei: Gali – mai scria Cattaneo – „a revelat cel dintâi labirintul circumvoluţiunilor cerebrale" 44.

Pasul următor fusese mai aventuros. Pe urmele lui Lavater, Gali „observase" existenţa unei corelaţii fizionomico-psihologice între caracteristicile craniomorfologice şi facultăţile mentale, între trăsăturile fizice şi trăsăturile psihice sau, să spunem, morale. Referinţa era şi la *Rapports du physique et du moral de l'homme* ale medicului *ideologue* Pierre Jean Georges Cabanis. Frenologul, „aprinzând o noutorţă, încă o torţă", putea „lămuri problema omului" 45.

Doctrina frenologică putea fi enunţată în patru principii. Primele trei aveau o mare vigoare ştiinţifică, pe când cel de-al patrulea reprezenta punctul slab. Cele trei puncte-forţă erau caracterul înnăscut & facultăţilor mentale şi comportamentale, influenţa asupra acestora

condiţiilor organice materiale (sex, vârstă, constituţie, nutriţie, veghii somn, sănătate, boală) şi identificarea sediului acestor facultăţi Jlj

creier. Erau teze rodnice pentru cunoaştere în domeniile neurologic, psihologic, psihosomatic şi psihiatric. Mai ales principiul localizărilor cerebrale avea să se dovedească foarte fertil, fiind integrat în totalitate de ştiinţele neurologice pe baza unor probante observaţii clinice (Paul Broca, 1861) şi experimentale (Fritsch şi Hitzig, 1870).

Aceleaşi teze se opuneau însă ideologiilor dominante. Ele păreau a urmări să facă din creier o entitate morfo-structurală organizată, care desfăşura funcţiile proprii sufletului. Păreau să urmărească întemeierea unei „discipline a sufletului" 46 de factură materialistă, iar lui Gali i se aducea acuzaţia de a fi un medic de această factură. Vulnerabilitatea lui era sporită de cel de-al patrulea principiu al doctrinei sale, cel mai slab. Acesta teoretiza că, deoarece instinctelor şi înclinaţiilor umane le erau rezervate un anumit număr de suprafeţe cerebrale, aceste suprafeţe constituiau tot atâtea mici creiere care se manifestau la suprafaţa exterioară a craniului prin protuberante sau umflături vizibile ori palpabile, astfel încât, prin vedere sau pipăire, era posibilă recunoaşterea calităţilor intelectuale şi morale ale fiecărui individ. În acest sens, Gali se gândea la existenţa unei hărţi frenologice care prevedea treizeci şi opt de localizări cerebrale, printre care acelea ale inteligenţei, agresivităţii, creativităţii, calculului, dar şi acelea ale speranţei, iubirii pentru familie, devoţiunii, patriotismului, instinctului sexual şi aplecării către băutură.

Cattaneo scria în acest sens: „ştiinţa tinde să se desprindă în două părţi distincte: una de factură craniologică, învecinată cu anatomia, soră a medicinei, […] cealaltă de factură filosofică, învecinată cu ideologia şi cu etica". Şi sublinia, nu fără rezerve şi cu un dram de scepticism, pretenţia gallianã conform căreia, „aşa cum cu

treizeci sau patruzeci de litere se pot scrie toate limbile globului, tot astfel combinând cele treizeci sau patruzeci de caractere ale frenologiei, felurit împărţite, se pot indica toate inepuizabilele varietăţi ale naturilor umane, pe care mai apoi societatea le modifică" 47.

Moderatul scepticism cattanean, care abia atingea frenologia în 1839, fusese precedat, în 1831, de respingerea doctrinară făţişă din Partea lui Hegel, „a cărui îndelungată polemică se explică, în afara Exigenţelor de sistematizare, prin actualitatea ştiinţei respinse" 48. Într-adevăr, în anii '30, frenologia era o ştiinţă mondenă, o modă; şi tocmai partea caducă a doctrinei a fost cea care l-a consacrat ulterior Pe Gali, a promovat formarea unor cercuri galliene şi întemeierea unor ocietăţi frenologice, le-a îndemnat pe doamnele din lumea bună să se a se „frenologate" şi a suscitat consens şi entuziasm în rândui marelui Public, ca şi sugestii pe tărâm artistic. Cattaneo comenta, blamând de această dată: „Un studiu smuls din cabinetul anatomic şi din retrăirea gânditorilor şi aruncat într-un vârtej de curiozitate volubilă şi de Onorantă elegantă dobândeşte publicitate, dar pierde consideraţie".

„49

182 GIORGIO COSMACINI

Teoria contrastimulului şi practica flebotomiei în afară de Germania, unde se răspândise din Bamberg, medicina lui Brown încolţise şi prosperase în Italia, iradiind din Milano şi Pavia. La graniţa dintre cele două secole, ea reprezenta deja o teorie bine cunoscută şi mult discutată, ca şi o practică exercitată pe scară largă, ambele răspândite, însă cu modalităţi şi intenţii diferite, de doi medici străluciţi: ilustrul Pietro Moscaţi, în vârstă de şaizeci de ani, exponent al *establishment-ului* academic-profesional cisalpin, şi faimosul Giovanni Rasori, în vârstă de treizeci de ani, exponent al acelui „iacobinism ştiinţific" care transfera în domeniul medical solicitările de palingenezie ale Revoluţiei franceze şi, invers, aborda domeniul politico-ideologic cu vigoarea înnoitoare a doctrinei browniene50.

Diferenţa dintre cei doi avea raţiuni generaţionale, psihologic-comportamentale şi ştiinţifice. Moscaţi dăduse o versiune eclectic-moderată a brownismului, declarând că mobilul teoretic al iniţiativei sale de divulgare era prilejul de a oferi o corecţie tradiţiei medicale „umora-liste" prevalente în Italia şi indicând finalitatea practică paralelă în faptul că noile principii, aplicate cu precauţia cuvenită, aveau să ducă măcar la combaterea panaceului lăsării de sânge şi la tratarea copiilor slăbănogi şi subnutriţi nu cu uleiuri şi siropuri purgative, ci cu mijloace stimulatoare şi întăritoare51. Rasori, dimpotrivă, dăduse o interpretare integrală şi radicală a brownismului, mai amplă şi mai fidelă, aderând la conţinuturile fiziopatologice browniene şi la implicaţiile lor clinice şi terapeutice reformatoare52.

Prin activitatea sa promoţională, didactică şi clinică, Rasori produsese literalmente „învălmăşeală în zona teoretică şi în practica medicinei italiene" 53. El apărea la bine şi la rău, adică admiratorilor şi detractorilor, ca protagonist nu atât al unei reforme, cât al unei revoluţii definitive în medicină. La început brownian ortodox, el se distanţase ulterior de brownism, însă, spre deosebire de Moscaţi, reintrat în rândurile medicinei tradiţionale, nu renegase nucleul teoretic fundamental al doctrinei browniene, ci îl articulase, cu modificări adecvate – în opinia lui – la o mai bună corespondenţă clinică. 1° lecţiile sale, la Pavia, el enunţase *teoria contrastimulului*, care – după spusele lui – reprezenta „o problemă de reformă esenţială în sistem111 lui Brown" 54, şi aplicase cu mult succes această teorie celor loviţi de febra epidemică, recunoscută de el ca fiind tifos exantematic, carfi bântuise în rândurile populaţiei genoveze şi ale trupelor franco-cisalpine ale generalului Massena, asediate în Genova de armatele austro-ruă* în 1799 – 180055.

MEDICUL 183

Reformarea brownismului de către Rasori îi fusese acestuia înlesnită de lectura iluminatoare a cărţii *Zoonomia or the laws of organic life* a medicului şi naturalistului englez Erasmus Darwin (străbun al lui

Charles Robert), o lucrare filosofico-biologică pe care avea ulterior să o traducă şi să o promoveze56. Viaţa – pentru Darwin şi spre deosebire de cele susţinute de Brown – nu era o stare forţată sau pasivă, menţinută de stimuli ce trebuiau amplificaţi când se aflau în scădere (terapia browniană stimulantă), ci era o stare spontană şi activă, de-a dreptul hiperactivă în condiţii patologice menţinute de stimuli ce trebuiau diminuaţi (terapia rasoriană contrastimulantă). De fapt, bolile, care pentru Brown aveau aproape toate o bază astenică, pentru Rasori erau aproape toate boli cu diateză de stimul.

„În cazurile de dubiu, Rasori începea prin a explora natura diatezei cu un agent oarecare de mică putere", apoi sporea sau continua această terapie de încercare până la saturarea diatezei maladiei şi stingerea stării de boală57. Această practică terapeutică, începând cu bolile inflamatorii ca febra eruptivă (tifos exantematic) şi peripneumoniile (pleuropneumonii), părea să dea rezultate bune. Principalele ajutoare contrastimulante erau vomitivele ca tartrul subiat, purgativele tari ca guma-guta şi flebotomia, remediu de frunte. Practicarea flebotomiei, care, cu o tehnică considerată de ordin ştiinţific, conferea o justificare teoretică unui expedient antic, izbăvindu-l de rolul său secular de operaţiune empirică, era în vigoare din 1806 ca metodă principală de tratament în clinicile milaneze – cea „civilă", de pe lângă Spitalul Mare, şi cea „militară", de pe lângă Spitalul Sfântului Ambrozie, în fruntea cărora Rasori funcţiona ca medic primar (*protomedico*), maxima autoritate din sector în întregul Regat al Italiei. Detractorii lui Rasori, între care se distingeau Moscaţi şi marele anatomist Antonio Scarpa, acuzau această practică de a fi arma ucigătoare cu care „sanguimaniacul" protomedic se transforma într-un „vampir" şi „semănător de cimitire". Lui Scarpa şi lui Moscaţi li s-au adăugat internistul Locatelli şi chirurgul Palletta, iar apoi cei doi Strâmbio [tatăl şi fiul], Omodei, Acerbi, Giannini şi mulţi alţi medici care aveau la Milano o largă practică profesională, iar toţi laolaltă au alcătuit

armata formidabilă care nu l-a lăsat pe Rasori să răsufle nicio clipă58.

Rasori, căruia zdruncinarea Regatului italian venea să-i pecetlu – scă declinul hegemoniei, le opunea unica replică, neretorică, pe care hemurile i-o îngăduiau, şi anume aceea exprimată în „limbaj matematic”, adică statistic. El era unul dintre primii care recunoşteau ayantajele aduse medicinei de „ştiinţa numerelor mari” – statistica –, e «iar dacă, pe cât se pare, meritul ce i-a fost atribuit, de a fi pus „Primul în Italia şi, să adăugăm, în Europa, bazele statisticii medicale” 59 (nu. aparţine. „Tabelele de mortalitate” comparativă dovedeau la> în clinicile sale, mortalitatea nu era superioară, ba chiar era

Inferioară celei din clinicile conduse de alţii; şi demonstrau, cu statisticile pe masă, că diagnostica şi terapeutica practicate de el nu creau mai puţină, ci mai multă sănătate decât practica clinică a oponenţilor săi60. Rasori nu merita să fie incriminat de aceştia, cum a fost, în ciuda recunoştinţei şi a stimei unor personaje strălucite, de la Ugo Foscolo la Eugene de Beauharnais, de la Federico Confalonieri la Stendhal. Chiar Stendhal, ca un interpret sensibil al spiritului romantic, identifica în Rasori una dintre figurile cele mai reprezentative pentru acel spirit. Într-o scrisoare datată 14 aprilie 1818, Stendhal scria:

Sărac precum Iov, sprinten ca un cintezoi şi om de seamă ca Voltaire, cu un caracter mai mult sau mai puţin egal, Rasori are o voinţă de fier. Eu aşez pe primul loc dintre oamenii pe care i-am cunoscut pe Napoleon, Canova şi lord Byron, apoi pe Rasori şi Rossini. El [Rasori] este medic şi inventator şi, în plus, poet şi scriitor foarte merituos. Îşi câştigă existenţa scriind cărţi. [...] Conversaţie uimitoare, chip istovit, dar mândru, profil de camee! 61

Anatomism clinic şi medicină fiziologică

Brownismul încolţise şi prosperase şi în Franţa, însă

într-un mod încă şi mai eterodox decât în Italia. François Joseph Victor Broussais, medic militar al armatelor napoleoniene, iar din 1820 *médecin chief* al Spitalului Val-de-Grâce din Paris, publica din nou în 1821 un *Examen des doctrines medicales et des sistemes de nosologie*, care încă de la prima ediţie, din 1816, produsese în medicină „acelaşi cutremur ca şi celebra publicaţie a lui Sieyès – *Qu'est-ce que le Tiers Etat* – din 1789". Lucrarea lui Broussais fusese „un *optzeci şi nouă* medical" 62.

Acest pamflet era îndreptat împotriva medicinei oficiale, al cărei interpret protagonist era Philippe Pinel, cu o bună reputaţie atât în rândul contemporanilor, ca autor al unei apreciate şi unanim acceptate *Nosographie philosophique*, cât şi al posterităţii, pentru legendara eliberare a nebunilor din lanţuri. De asemenea, era îndreptat împotriva pe atunci înfloritoarei *médecine anatomo-clinique*, ai cărei exponenţi erau Jean Nicolas Corvisart, popularizator al metodei percuţiei toracelui (scoaterea din acesta a unor sunete înalte sau joase, după condiţiile interne ale plămânilor şi pleurei), şi René Théophile Hyacinthe Laennec, descoperitorul metodei *De l'auscultation mediate* (1819). Tratatul lui Laennec purtând acest titlu şi dedicat diagnosticii pleuropulmonare şi cardiace „mediate" de stetoscop („cilindrul" scobit interpus între urechea medicului şi toracele bolnavului) fusese definit de Broussais „un roman sublim".

Pe lângă aceasta, Broussais îl acuza pe rivalul şi contemporanul sa11 Laennec – breton, ca şi el, şi *médecin chief* la Spitalul *Charite* diO Paris – că se interesa mai mult de autopsii decât de modalităţile de.

MEDICUL

185

le evita. Prin aceasta intenţiona să sublinieze paradoxul medicinei anatomo-clinice, pe cât de sârguincioasă şi minuţioasă în diagnostice, bazate pe corelarea dintre simptomele clinice evidenţiate la pacient şi leziunile anatomice observate pe cadavru, pe atât de sumară şi de sceptică în terapiile ce trebuiau efectuate,

considerate lucruri prea puţin ştiinţifice şi de aceea, de fapt, neglijate63.

Împotriva acestui „scepticism medical" care tindea să degenereze într-un *nihilism terapeutic*, ca şi împotriva „medicinei expectative", care reprezenta consecinţa sa directă, Broussais reacţiona nu mai puţin energic decât ar fi reacţionat, cu patruzeci de ani în urmă, John Brown. Prin urmare, „nu mai puţin decât Italia sau Germania, Franţa nu era defel imunizată faţă de *medicina romantică*" sau de doctrina browniană, bine cunoscuta ei matrice64.

Cu Brown, Broussais avea „în comun ideea de bază că boala nu este altceva decât un exces sau o lipsă de excitaţie" 65. Dar, contra lui Brown, gândirea lui Broussais îl alătura lui Rasori şi rasorienilor. „Aceştia ne-au precedat – scria el – în difuzarea unui mare adevăr: ei au afirmat că cele mai multe tipuri de febră, pe care Brown le numeşte astenice, […] trebuie tratate prin metoda debilitantă [*alias* contrasti-mulantă]" 66. Ceea ce avea să confirme, în domeniul istoriografie, afirmaţia conform căreia „Italia, cucerită de Brown, a fost aceea care şi-a convertit cuceritorii [francezi] la *broussaisism*" *67*.

La fel cum corolarul terapeutic al „rasorismului" era flebotomia, corolarul terapeutic al „broussaisismului" era tratamentul cu lipitori. Aplicarea de lipitori permitea efectuarea unor extrageri de sânge mai bine localizate, discrete, aplicabile de la caz la caz. Metoda triumfa în Franţa: într-un interval de cinci ani, între 1823 şi 1827, importul de lipitori creştea de o sută de ori, de la 320.000 la 33 634494. În 1833 importul ajungea la apogeu: 41654300068. Şi, câtă vreme Broussais considera vinul un excitant dăunător – spre deosebire de Brown, care vedea în whisky un stimul necesar –, francezii beau din ce în ce mai Puţin, ceea ce a daterminat scăderea consumului de vin cu o sută de mii de hectolitri pe an şi, în consecinţă, o criză a pieţei enologice69. Brown, Rasori şi Broussais, fiecare cu mijloace proprii, însă tustrei uniţi prin acelaşi scop, urmăreau, pe de o parte, să înlocuiască printr-o terapeutică simplă, administrabilă tuturor,

polifarmaceutica supraîncărcată a medicinei tradiţionale, rezervată, de cele mai multe ori, doar celor avuţi. Pe de altă parte, ei urmăreau să reacţioneze prin metodele J°r „raţionale" atât în faţa empirismului şi eclectismului (drept care în lr» ternare interveneau atât opţiuni valabile, cât şi alegeri extravagante), Cât şi a abstenţionismului terapeutic (drept care medicul trebuia să sentereseze exclusiv de diagnostic).

Această dublă intenţie se voia în acelaşi timp egalitară, coerentă cu Principiile Revoluţiei, într-o societate în care şi pacienţii să fie egali IIUre ei, şi operativă raţional, coerentă cu finalitatea instituţională a Medicinei: aceea de a fi nu doar o ştiinţă, ci şi o artă a vindecării.

„Coliziunea" dintre Broussais şi Laennec avea însă, mult mai mult decât „polemica iacobină" dintre Rasori şi Moscaţi, şi alte motivaţii, în speţă caracteriale şi ideologico-politice. Dacă cel dintâi reprezenta continuitatea ideologică de la bonapartism ra orleanism, ducând către Revoluţia din iulie 1830, cel de-al doilea încarna sufletul legitimist al Restauraţiei. Lui Laennec, care în lecţiile sale „îl sancţiona pe Broussais sub pseudonimul transparent de Paracelsus", Broussais îi replica imputându-i „medicului iezuit" cariera de realist şi de medic şi catolic evlavios70.

Dincolo de o asemenea dispută, medicina lui Broussais, ca şi aceea a lui Rasori, propunându-se ca o cale de ieşire din fundătura terapiei abstenţioniste sau eclectice, nu izbuteau să se ferească de false înaintări şi de rătăciri: Rasori vedea în degeţelul-roşu un contrastimul, şi nu leacul, dotat cu un „efect benefic asupra mişcării inimii", descoperit de Withering, iar Broussais, la rândul său, pur şi simplu nu percepea, ba chiar nega evidenţa efectelor benefice ale chinchinei, tocmai în momentul în care Pellettier şi Caventou extrăgeau din aceasta chinina.

Pe scena socială, după ce, la răscrucea dintre cele

două secole, *l'un contro l'altro armaţi*, tendinţa de creştere demografică se confruntase cu izbucnirile de mortalitate de pe câmpurile de luptă, vaccinarea împotriva variolei salva mai multe vieţi omeneşti decât jertfise belicozitatea napoleoniană. Aceasta din urmă conferise chirurgiei o anvergură de masă, făcând-o să sporească şi calitativ şi permiţându-i să dobândească un prestigiu cu nimic mai prejos de acela al medicinei interne. Război – şcoală de chirurgie. Broussais, în calitate de medic militar, asistase şi participase la această schimbare progresistă, care cuprinsese şi alte discipline şi ştiinţe fundamentale, precum chimia, statistica şi igiena. Din ele medicina internă extrăgea aporturi ulterioare, dar saltul său calitativ se efectua în primul rând în spitalele clinice din Paris, unde anatomismul clinic al lui Laennec şi al emulilor săi făcea ca pentru medicul internist „afecţiunile plămânilor şi ale pleurei [şi, de asemenea, ale inimii], atât de numeroase şi de grave, să nu fie mai greu de recunoscut decât fracturile oaselor" de către chirurg71.

Broussais reacţiona la această provocare clinică printr-a sa *médecine physiologique*: viaţa, ca şi pentru Brown, era menţinută de stiniuli externi, care puteau provoca iritaţii (congestii morbide), care, la rândul lor, puteau deveni inflamaţii (aproape toate gastroenterite); acestea puteau determina prin simpatie altele similare şi astfel, în cele din urmă, sifilisul, tuberculoza, pneumonia şi variola nu erau altceva decât nişte inflamaţii de origine gastroenterică ce trebuiau tratate în primu1 rând prin abstinenţă alimentară (metodă debilitantă) şi apoi, desigur cu lipitori72.

Spre ilustrare, putem utiliza o frumoasă pagină a filosofului Littre scrisă în 1830:

Medicina constituie o artă în aplicaţiile sale cotidiene şi o artă în ansafij. blul său. A recunoaşte o pneumonie după semne, a o trata cu remefl

MEDICUL

187

consacrate de experienţă, aceasta este misiunea

medicului practician. Dincolo de practică există însă o altă sferă de idei, […] de care aparţin doctrinele şi sistemele. Într-un domeniu suntem în căutarea utilului, în celălalt în căutarea adevărului; acolo se caută ceea ce poate servi, aici se adună tot ceea ce sporeşte suma cunoştinţelor noastre. A nu se dispre-ţui teoria pentru practică. […] Prin urmare, nu este infructuoasă studierea eforturilor recurente întreprinse de medicină pentru a stabili şi a-şi formula legi; şi nu este lipsit de interes să vedem ridicându-se imperiile sistematice şi să le vedem apoi prăbuşindu-se prin ţâşnirea unor doctrine noi sau înnoite. […] Astfel, de câte ori s-a dorit o sistematizare a patologiei, s-a început prin a reforma teoriile fiziologice. […] De aici a pornit şi Brown73.

Şi aici s-a oprit Broussais.

O doctrină medicală înnoită în Italia, din rândurile discipolilor lui Rasori, se remarcase ca protagonist un medic implicat în operaţiunea de recuperare a moştenirii rasoriene: Giacomo Tommasini, din Parma, ca şi Rasori, din 1815 profesor la clinica medicală a Universităţii Pontificale din Bologna (iar din 1829 la Universitatea Ducală din Parma), pe care Valentin, în al său *Voyage medical en Italie*, „întreprins în anul 1820”, îl vedea „secondându-l viguros” 74 pe mai ilustrul său concitadin, ca şi cum s-ar fi aflat pe scena unei „noi reprezentaţii ştiinţifice” 75.

Cu prilejul prelegerii inaugurale a lui Tommasini în anul academic 1816 – 1817, „pentru întâia oară, şi spre surpriza generală, Italia auzea proclamându-se existenţa unei *noi doctrine medicale*, cu totul şi cu totul naţională” 76. Noua doctrină reprezenta, după spusele autorului ei, „reunirea ideilor despre patologie şi a punctelor de vedere asupra practicilor şi terapeuticilor care se răspândesc tot mai mult de la o zi la alta”: prin urmare, un sincretism de teorii şi de practici, cu un nucleu central – contrastimulul rasorian – şi având ca părţi orbitale conceptul de iritaţie, dezvoltat în Italia de medicii „iritaţionişti” (Guani, Rubini, Giannini, Bondioli, Fanzago), şi pe cel de inflamaţie,

înţeleasă ca „cel Wai frecvent şi mai ucigător dintre procesele patologice”, dotat cu „*predispoziţie* întotdeauna hiperstenică” 77.

Din partea sa, Tommasini adăuga concepţia că „starea de durere” Provocată în mod frecvent de inflamaţie era „o expresie mai mult sau ai puţin marcată de contrastimul” 78, ceea ce, luând în considerare? Ccă Pria terapeutică a contrastimulilor în general, însemna că durerii se atribuia o astfel de acţiune benefică. Acest fapt contrazicea unul simţ, pentru care senzaţia dureroasă, îndurerarea punitivă şi jfecţiunea patologică erau strâns legate una de alta; iar dacă toţi erau „Jspuşi să-i recunoască durerii şi un aspect benefic, acest aspect era teles ca semn al unei disfuncţii biologice, şi nu ca o reparaţie sau ca

un tratament al respectivei disfuncţii. Concepţia despre durere văzută ca un contrastimul, într-o perioadă antecedenţă studiilor de fiziologie experimentală asupra raporturilor dintre stimuli şi senzaţii, prefigura însă o alternativă teoretică în care durerea era considerată nu atât într-o dimensiune senzorială, cât într-un soi de contra-afecţiune, opusă afecţiunii vitale, adică stimulului, la fel cum în teoria aristotelică despre afecte şi pasiuni durerea este aşezată în opoziţie cu plăcerea.

În această concepţie a lui Tommasini, care trimitea la rândul ei spre trecut, durerea nu privea numai sensibilitatea (dolorifică), ci angaja întregul ansamblu, senzorial şi emoţional, al experienţei individului. În anii ’20 ai secolului al XIX-lea această noţiune existenţială de durere, împreună cu noţiunea de durere ca valoare inclusiv pozitivă în pofida bunului-simţ, se înscria coerent în acea *Weltanschauung* romantică în care – cum am văzut la Novalis – durerii i se recunoştea un *status* privilegiat79.

Mai mult decât un inovator, Tommasini era un adunător al contribuţiilor altora:

amestecul tuturor acestor elemente, mânuit cu o artă

rafinată şi înfăţişat cu o elocvenţă academică în forma cea mai simplă, cea mai filosofică, cea mai convingătoare, dobândea dinaintea publicului un caracter de originalitate şi de noutate cu adevărat uluitor80.

El era reprezentantul, în domeniul medical şi ştiinţific, al unei culturi încărcate de ambiguitate, exponentul tipic al unui consorţiu medical ce se formase într-o perioadă de răsturnări politice, instituţionale şi ideologice fără precedent în istorie şi apoi funcţionase sub presiunea unor evenimente contradictorii. Rolul său, de la catedra de la Bologna (şi mai apoi de la cea de la Parma), era de a absorbi în propriul neosistem doctrinar, cât se făitea *et ultra*, numeroasele problematici ale unei medicine în curs de schimbare.

În Italia, schimbarea avea de înfruntat inerţia instituţiilor şi a oamenilor. Medicul itinerant Valentin, în popasul făcut la Florenţa, vedea o medicină profesată atât de „brunonişti", cât şi de „contrasti-mulişti", drept care se putea întâmpla ca în spitale, „o dată înfăptuit schimbul medicilor, bolnavii care luau leacuri întăritoare trebuiau dintr-odată să ia calmante, iar aceia cărora le erau date refrigerente sunt nevoiţi a înghiţi tonice" 81. Şi tot Valentin, în popasul său la Roma, sublinia cum în „medicina romană" era „încă necunoscută folosirea cilindrului [stetoscopului] domnului Laennec" şi cum clinicianului Giuseppe de Mattheys, medic primar la S. Spirito şi profesor la Sapienza, îi plăcea să rostească sentenţios: cilindrul lui Laennec „eu l-am folosit de mai multe ori în circa patru ani în şcoala mea clinica, *fără niciun folos*" *82*.

Tommasini asocia *blocajului mental* al medicinei italiene pretenţ (3 primatului său inevitabil: „Noua Doctrină Medicală s-a născut, prin? urmare, în Italia – spunea el, adăugând că – prin strădania concertat»

a medicilor italieni, ea tinde către gradul de perfecţionare cel mai înalt cu putinţă" 83. Sincretismul

doctrinar se traducea prin apelul adresat tuturor confraţilor, în încercarea de a vedea propria doctrină „adoptată de cel mai mare număr posibil de profesori şi de medici luminaţi şi acreditaţi din peninsulă” 84.

Opera sa era una de transformism mai curând decât de transformare, de supravieţuire mai curând decât de schimbare. Tommasini simţea pulsul vremurilor: faptul că-şi numea doctrina „nouă” şi „italiană” oglindea oportunitatea faptului că ştiinţa medicală moştenită de la Rasori să nu refuze şi o moştenire mai compatibilă cu noul cadru politic, instituţional şi cultural în care erau restaurate valori mai vechi.

* „Călătoria medicală”). i (a unui student „romantic”.

Într-o scrisoare din 20 decembrie 1831 adresată prietenei sale literate Antonietta Ferroni (soţia lui Tommasini), un pacient ilustru, Giacomo Leopardi, scria, cu tonul dulce-amar caracteristic anumitor bolnavi: „Nu vă pot exprima bucuria ce mi-a produs-o să-l revăd aici pe strălucitul, pe divinul profesor Tommasini, care a avut bunătatea, oprindu-se la Roma pentru atât de puţină vreme, să vină lângă patul meu în două rânduri”. Cu ceva vreme în urmă, el îi scrisese părintelui Monaldo: „Tommasini mă încredinţează [...] că mă va vindeca aproape complet [...] dacă aş putea sta pentru oarece vreme sub îngrijirea lui” 85.

Leopardi era un pacient dificil, „cel mai temător şi, ceea ce era mai rău, cel mai *exagerat* dintre oameni”. Aşa ni l-a zugrăvit prietenul şi tovarăşul său Antonio Ranieri, care ne-a furnizat şi această dovadă: medicii care îl vizitau la Napoli, credincioşi tradiţiilor statornicite de înaintaşii lor Cotugno, Cirillo şi mulţi alţii, păstraseră o autonomă moderaţie; şi nu erau nici brownieni, nici rasorieni. Dar, de cum unul dintre ei găsea că supa era prea concentrată, iar carnea prea multă, Leopardi nu mai voia să audă de carne şi voia să piară cu peşte şi vegetale, *în maniera rasoriană*; de cum unul dintre ei găsea că totuşi carnea era necesară, Leopardi nu mai voia să audă de peşti şi de vegetale şi voia să piară cu carne şi cu supe groase ca smântâna, *în*

maniera browniană66.

Prin urmare, nu te puteai încrede prea mult în laudele aduse lui tommasini şi adresate soţiei acestuia de un pacient atât de instabil e-noţional, cu atât mai mult cu cât chiar doctorul Bacchi din Parma, biograf al lui Tommasini, ajungea să lase loc el însuşi acuzaţiei de care, oricât ar fi fost de vulgară, unii se foloseau ca să-i răpească, dacă s-ar fi putut, câte ceva din multele laude pe care

Europa i le aducea [lui Tommasini]: şi anume că el era mare la catedră, *s* dar că în faptul practic, adică lângă patul bolnavului, nu-i depăşea pe ceilalţi medici87.

Ceea ce contează – cel puţin aici – este nu atât raportul dintre priceperea clinică şi măiestria didactică în cazul unui medic de mare faimă, cât modalităţile prin care ambele, preluate ca referinţe pentru ştiinţa şi arta medicală profesată la nivel înalt, erau exercitate în Italia, între anii ’30 şi ’40, în mediile spitaliceşti şi universitare. Să ne întrebăm: cum era predată şi însuşită în aule ştiinţa medicală? Cum era distribuită şi primită starea acestei arte în marile săli ale spitalelor?

Un bun răspuns este acela venit „de jos”, din partea nu a profesorilor sau a medicilor primari, ci a studenţilor şi ucenicilor. Dispunem, în acest sens, de notiţele manuscrise ale lecţiilor şi „exercitărilor” oferite de Tommasini şi de colegii săi de la facultate: mărturii despre un întreg curs universitar, între 1835 şi 1841, însemnate cu mâna lui de un student recunoscut ca fiind „cultivat în ştiinţe şi litere”, Giovanni Cavacciuti (care mai apoi avea să devină profesor de patologie la ateneul din Parma). Mai dispunem de jurnalul unei „călătorii medicale”, întreprinsă de el în anul 1841 prin Italia centrală şi meridională, într-o peregrinare de la o universitate la alta şi de la un spital la altul, cu scopul de a aduna materialul necesar compilării tezei de licenţă *Sul progresso della medicina considerata* în

relazione al progresso delle altre scienze88 [Despre progresul medicinei examinat în raport cu progresul celorlalte ştiinţe].

Frunzărind prin „jurnalele lecţiilor", putem citi:

Chimie [titular Giambattista Guidotti, farmacist]. Chimia are scopul de i-a ne arăta acţiunea internă sau reciprocă a alimentelor. [...] *Botanică l* [titular naturalistul vienez Giorgio Jan]. Ea cuprinde două ramuri ample, dintre care una este Fizica vegetală, iar cealaltă este Taxonomia. [...]

Anatomie [titular Pietro Pasquali, director al Amfiteatrului de disecţie şi al Cabinetelor de anatomie în ceară]. Asistentul Cipelli a citit lecţia lui Pasquali despre circulaţia sângelui, apoi a disecat şi a examinat doi iepuri. [...] *Fiziologie* [acelaşi titular]. Vârstele omului sunt prima copilărie, copilăria, pubertatea, tinereţea, maturitatea, bătrâneţea şi decrepitus din ea. [...] *Patologie* [titular Luigi Fragni, medic al Spitalelor şi Ospiciilor din Parma]. Se împarte în generală – sau Patologie propriu-zisă – Şi

specială, numită altfel Nosologie. [...] în prima dintre ele profesorul va trata despre viaţă şi despre moarte89.

Dacă fiziologia, ca „ştiinţă a vieţii", se ocupa în felul său de sănătate la diferitele vârste, patologia, ca „ştiinţă a morţii", trebuia să studieze moartea. Tema morţii făcea parte din patrimoniul de învăţătură studentului şi aparţinea orizontului cultural al medicului. În fond, ce era viaţa? Era „ansamblul funcţiilor care se opun morţii", după cu* lăsase scris, în ale sale *Recherches sur la vie et la mort* (1800), Xavie* Bichat, unul dintre maeştrii lui Lae nec, cu puţin înainte de a muri, 19

treizeci de ani, răpus de tuberculoză, asemenea lui Novalis. Tânărul Cavacciuti asta învăţa: că moartea este un fapt al vieţii, este evenimentul crucial al acesteia – evenimentul suprem –, aşezat la răspântia dintre destinul natural al omului şi participarea profesională, tehnică şi umană a medicului.

Spicuind, citim în continuare:

Medicină operativă [titular Luca Balestra, chirurg titular al Spitalului civil şi lector la Ştiinţa alcătuirii bandajelor]. Operaţiile se împart în generale (practicate pe oase) şi speciale (operaţie de cataractă la ochi, de pungă de puroi în coşul pieptului etc). [...] Din lipsă de cadavru feminin este amânată amputarea mamelei. [...] Prima exercitare. Bisturiul concav se foloseşte acum numai la hernii. [...] *Chirurgie clinică* [titular Giovanni Rossi, chirurg al Maiestăţii Sale Maria Luigia şi al Casei ducale]. Poziţia bisturiului numită „arc de vioară" este exclusă de Rossi, întrucât este prea greoaie. Chirurgul nu trebuie să ţină foarfecele ca un muncitor, ci cu degetul mare şi cu cel mijlociu, sprijinindu-l cu arătătorul. [...] Amputare de picior. Despre locul în care trebuie practicată, Rossi consideră că la cei săraci trebuie practicată în treimea superioară, iar la cei bogaţi în treimea inferioară. [...] *Obstetrică* [titular Giuseppe Rossi, director al Spitalului Maternităţii]. Cineva pretinde că a văzut un caz de hermafroditism real la individ feminin, care a putut rămâne însărcinată, iar cu clitorisul extrem de lung le-a putut lăsa însărcinate pe două cameriste de-ale sale 90. În Italia, această ştiinţă şi această artă se adaptau după cele aflate în vigoare şi în alte locuri. În ajunul călătoriei sale de învăţătură prin restul peninsulei, studentul nostru „romantic" îi scria logodnicei: Unica mea Speranţă! Sunt tare mişcat resimţind durerea ce-o încerci pentru prima plecare. [...] îţi voi spune că intenţia mea este să merg la Florenţa, oraş aflat la 120 de mile de Parma. [...] Eu n-aş fi întreprins vreodată această călătorie dacă n-aş crede-o cum nu se poate mai utilă pentru cineva care se dedică medicinei91.

Florenţa, 30 martie 1841. Am mers la Clinica lui Bufalini, dar era târziu. 4 aprilie. Bufalini a vorbit la căpătâiul unui bolnav căruia medicul de gardă obişnuia să-i ia sânge [...] şi a spus că asupra acestui punct există încă o mare diferenţă de păreri între practicieni92.

Această divergenţă de opinii atinsese punctul critic: după ce Pierre Louis publicase ale sale *Recherches sur les*

effets de la saignee (1835), în care demonstra, cu limpezimea categorică a datelor statistice, că lăsările de sânge nu vindecau niciodată o pneumonie, flebotomia ca remediu universal şi-a început declinul treptat. Iar Maurizio Bufalini, clinicianul cu care Tommasini îşi disputa laurii de „nou Hipocrate", se arăta receptiv la prefacerile din terapeutică, după cum se arăta receptiv şi la prefacerile din diagnostică, „dând mare importanţă acelui al şase-esimţ [stetoscopia] cu care ne-a îmbogăţit nemuritorul Laennec" 93. Napoli, 7 mai. Azi-dimineaţă am fost pentru prima oară la Spitalul Incurabililor, unde m-am învârtit pe unde am putut şi am fost prezent la

Clinica medicală a Prof. Vulpes. [...] 13 mai. Rezultatul acestor lecţii pe care le-am ascultat a fost că mi-am schimbat părerea că nu poate exista o Universitate mai slabă decât cea din Parma. Acum îi acord întâietatea celei Bourbonice din Napoli.

Roma, 18 iunie. Azi-dimineaţă am fost la Clinica medicală condusă de Prof. Tagliabo; în cealaltă jumătate a anului ea este condusă de Prof. De Mattheys.

Acesta – ştim deja, însă studentul nostru călător ne-o confirmă era clinicianul care „cilindrului de aplicat la ureche" încă îi prefera „cilindrul de pus pe cap" 94.

Între chinuite adaptări la mai înaintata medicină de dincolo de Alpi şi prelungirea unei stagnări în rămâneri în urmă cu ani şi ani de zile, aşa se prezenta situaţia ştiinţifică şi practică a artei medicale într-o ţară fragmentată nu numai teritorial, asemenea costumului lui Arlecchino, ci şi divizată cultural şi cu o foarte slabă circulaţie de idei, chiar şi în anii Congreselor savanţilor italieni (1839 – 1847). Aceste congrese nu reprezentau nişte tribunale de reclădire a ştiinţei medicale: mai curând decât istoriei progresului ştiinţific, ele aveau să aparţină, eventual, prin caracterul lor ideologic de „leagăne, pepiniere şi palestre ale Ideii naţionale", istoriei *Risorgimento-ului* politic95.

O figură „romantică": medicul de ţară

Coprezenţa vieţii şi morţii în cotidianul existenţei reprezintă una dintre trăsăturile remarcabile ale conştiinţei – şi ale medicinei romantice. Coprezenţa vieţii şi morţii era un concept care ţinea de cultura medicului, de „vizitele" sale. „Vom începe prin a vizita doi defuncţi", spunea *medicul de ţară* doctor Benassis, pregătindu-se, într-o bună dimineaţă din primăvara anului 1829, să execute turul vizitelor matinale în satul agricol al Delfinatului ce-i fusese încredinţat spre îngrijire. „Aici moartea e considerată un accident prevăzut, care nu opreşte cursul vieţii" 96.

În societatea ţărănească, acea concepţie din care se inspirau medicul şi pacienţii săi izvora din experienţa existenţială, comună unuia şi celorlalţi, că „faptele naturii sunt mai mari decât noi". Acesta era fundalul conceptual al celui care, inclusiv în virtutea unei idei de totalitate mai învechite decât cea romantică, se simţea complet integrat în natură, mai curând ca o parte măruntă decât ca stăpân al ei, nevoit să o urmeze atât la bine, cât şi la rău. „Bolile nu cer permisiunea. „Durerea, o ai". „Beteşugurile, nu le poţi dărui". Boala făcea parte diO destinul natural al fiecărui om: era moartea făcută posibilă în vi Tot la fel, Laennec, cu tot experimentalismul său anatomo-clinic romantic, recunoştea că prin intermediul ralului amforic auscultat

MEDICUL

193

stetoscopul său se evidenţia în viaţa proprie a plămânului mortificaţia (necroza) care determina formarea în el a cavernei tuberculozei.

Dinaintea familiei ţărăneşti, medicul apărea înarmat cu lanţeta. Lanţeta pentru flebotomie nu era mult diferită de lanţeta pentru vaccinare. Flebotomia şi vaccinarea reprezentau cele mai importante două expediente ale epocii, una sugerată de elaborările italiene ale doctrinei lui Brown, iar cealaltă înlesnită de înţelepciunea inveterată a lui *similia similibus*. Paradoxal, prima era mai bine primită decât cea de-a doua: „născocirea vaccinării" rămânea o

noutate, devenită şi mai neliniştitoare prin teama că prin vaccinare se puteau transmite afecţiunile proprii naturii bovine, pe când „lăsările de sânge” constituiau o practică veche, acceptată în simetrie curativă cu consumul de vin, de „sirop de cramă”. Era o simetrie oglindită în vorba populară „îţi trebuie un hârdău de vin ca să regenerezi o cană de sânge”. Se spunea că vinul face sânge bun şi, câtă vreme sângele era un mediator al stimulilor vitali, medicul îl putea prescrie ca leac „de stimul”; şi tot astfel putea prescrie flebotomia ca tratament „de contrastimul” 97.

Coincidenţa mentalităţii populare cu ideologia medico-ştiinţifică explică durata lungă a acesteia din urmă. Ieşirea din scenă a fle-botomiei avea să întârzie, în Italia, la fel de mult ca pătrunderea stetoscopului. Pe la 1850, un vizitator englez al coastei ligure, văzându-l pe „doctorul Antonio” pregătindu-se să efectueze o flebotomie, nu se putea reţine a-şi manifesta dezaprobarea faţă de o metodă depăşită, care-l degradează pe medic într-un „scamator”. „Medicina italiană e mereu aceeaşi – a murmurat sir John ca într-un monolog –, numai şi numai lanţeta; aceeaşi şarlatanie în toată peninsula” 98.

Chiar în aceeaşi perioadă – la jumătatea secolului –, doctorul Cavacciuti al nostru devenea, spre nenorocul său, protagonistul unui fapt pe care l-am putea numi rustico-medical. El era dat în judecată – de un arendaş duşmănos, sub acuzaţia că atentase la onorabilitatea uneia dintre fiice, examinată cu un „bastonaş dur şi rigid” implântat nemilos în carnea-i, cu o prea intimă apropiere a chipului medicului de pieptul pacientei. Acuzaţia era neîntemeiată: bastonaşul era stetoscopul. Însă acest instrument încă nu era folosit în anumite contexte sociale şi mentale; era respins de mulţi bolnavi şi – mai rău – nu puţini medici îl refuzau, convinşi că era un flecuşteţ ridicol, compromiţător Pentru reputaţia lor de profesionişti ai intuiţiei99.

Medicul de ţară care, într-un context de tip mai mult paleopedagogic decât neoştiinţific, împărţea „sfaturi şi mângâieri”, mai mult pe baza. ochiului clinic” decât a stetoscopului, se integra în mentalitatea pariaţilor asistaţi.

Cu atât mai mult se integrau, în virtutea extracţiei sociale şi a limbajului comun, acei „chirurgi rurali” – nu medici, ci vindecători –, depozitari ai unor expediente lenitive sau curative (ori încărcate cu nimic altceva decât o benefică putere de sugestie), care reprezentau o ofertă deloc neglijabilă pe piaţa sănătăţii.

În acelaşi context, medicul se afla deseori alături de *preotul de ţară*, figură oarecum simetrică. Fiecare lucra în felul său propriu, „unul pentru suflet, iar celălalt pentru trup, însă în cele din urmă amândoi pentru amândouă” 100. Simetria dintre medic şi preot devenea şi o analogie: „profesiunea de medic este un fel de sacerdoţiu”. Şi medicul avea misiunea de a „zbura în lăcaşurile consacrate durerii şi de a aduce, pe cât se poate, sănătate, nădejde, mângâiere”. Ca şi preotul, medicul trebuia să „acopere când vindecarea nu are loc”, în locurile şi în momentele bolilor incurabile: „Puţini oameni ştiu să moară. […] Şi mai puţini încă ştiu în ce fel trebuie procedat la moartea altora” 101.

Din această pricepere specială şi necesară, figura „romantică” a medicului reieşea îmbogăţită, cu toate că dotarea sa tehnică era şi rămânea săracă. În aşteptarea momentului în care noua ştiinţă experimentală avea să aducă această tehnică pe linia de plutire, acea pricepere conferea mare substanţă culturii medicului şi numeroaselor virtuţi ale practicii sale profesionale.

Apus şi semnificaţie perenă

La trecerea barierei către cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, spiritul romantic al medicinei era pretutindeni extenuat sau dizolvat.

În Germania, de la viziunea romantică asupra naturii se trecuse la o observaţie naturalistă din ce în ce mai legată de ştiinţa şi tehnica experimentale. Justus Liebig întemeiase „chimia vieţii” (biochimia), iar elevii lui Johann Müller – „fiziologia pe baze chimico-fizice” 102. La puţină vreme, Rudolf Virchow avea să indice sediul bolilor în

atomii de materie vie – celulele – publicând „prometeica” sa *Celularpathologie* (1858).

În Franţa, speculativa „medicină fiziologică” a lui Broussais cedase în faţa fiziologiei experimentale a lui François Magendie, maestrul lui Claude Bernard. „Medicina anatomo-clinică”, născută cu Laennec, crescuse sub aripa lui Armand Trousseau. La orizont se profila o *revolution* pastorienne103.

În Germania însă, în jurul lui Müller şi al lui Liebig, încă de prin 1840 „şcolile şi laboratoarele reprezentau adevărate sisteme filosofice complete”, în care „n-ar fi fost posibilă operarea unei distincţii între datele experimentele şi ipotezele speculative” 104. Dar şi pentru Franţa rămânea în continuare în picioare întrebarea pe care, pe urmele Im Littre105, avea să şi-o pună istoricul medicinei Richard H. Shryock: „Oare rolul istoric al speculaţiei nu a constat în a sugera şi a difuz3 teorii până în ziua când a fost posibilă confirmarea sau dezminţirea *lot* prin experienţă?” 106.

În Italia, „noua doctrină medicală” a lui Tommasini cedase în fa (3 patologiei analitice a lui Bufalini. Acesta însă nu-şi dădea seama e»

orizontul se modificase faţă de vremurile când, împotriva medicinei speculative, el profesa un experimentalism clinic înţeles, în maniera toscană, ca pur galileism observativ. „Prin autoritatea pe care o exercita, ridica obstacole dinaintea noului drum”, combătând histologia (Virchow), microbiologia (Pasteur) şi fiziologia experimentală (Claude Bernard) 107. Oricum, medicina se schimbase pretutindeni. Din paradigma „bruno-rasori-tommasiniană” 108, intrată în disoluţie spre sfârşitul anilor ’30, nu rămăsese nicio urmă. Astăzi însă, după o sută cincizeci de ani, analogia dintre conceptul modern de *stres* şi vechiul concept de *stimul* face plauzibilă teza că unele remedii curative nespecifice, precum medicamentele „antireactive” sau „antiflogistice” din zilele noastre, preiau

aspectul unor „contrastimuli”, actualizaţi din punct de vedere ştiinţific. Această alăturare urmăreşte să sublinieze faptul că, apunând concepţia totalizantă şi vitalistă a „medicinei romantice”, din punct de vedere istoric a prevalat o concepţie alternativă, mecanicistă şi sectorială, prin care s-au obţinut, într-adevăr, cunoştinţe aprofundate şi rezultate preţioase, dar care, în acelaşi timp, a adus cu sine acel caracter reducţionist şi fragmentar ce i se reproşează medicinei actuale din mai multe direcţii109.

În medicina de astăzi, acea viziune globală asupra persoanei, pe care totalitatea romantică o aşeza în centrul preocupărilor sale, reiese sărăcită, cum sărăcit reiese acel raport dintre medic şi pacient în jurul căruia gravitau modurile de a gândi şi de a acţiona ale „medicinei romantice”.

Note

1. I. Nievo, *Le confessioni d’un italiano*, Einaudi, Torino, 1956, p. 651. Sublinierile îmi aparţin.

2. A. Zanardo, „L’idealismo tedesco: Fichte”, în M. Dai Pra (coord.), *Storia della filosofia*, vol. IX, Vallardi, Milano, 1976, p. 9.

3. *Cf.* R. Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la* pensée *romantique*, Editions Ousia, Bruxelles, 1980.

4. G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, trad.it. N. Vaccaro, E. Mirri, Guida, Neapole, 1972, p. 35.

5. C. Canguilhem, *Ideologie et raţionalite dans l’histoire des sciences de la vie*, Vrin, Paris, 1977, p. 47.

6. *Joannis Brunonis Elementa Medicinae*, editio prima italica, Găleatius, Mediolani, 1792, p. 5.

Pentru partea finală a acestui paragraf vezi G. Cosmacini, *Storia della medicina e della sanită în Italia*, Laterza, Roma – Bari, 1995, pp. 258 – 259.

„Th. J. Bole, „John Brown, Hegel and speculative concepts în medicine”, în *Texas Reports on Biology and Medicine*, vol. 32, nr. 1, 1974, p. 288.

9 – *Ibid.*, pp. 290 – 291.

O-Gândirea lui Roschlaub este reprodusă astfel de F. Moiso, „Interpretazioni italiane della patologia e visione

della filosofia della natura tedesca”, în F.M. Ferro *etalii* (coord.), *Passioni della mente e della storia*.

196

GIORGIO COSMACINI

11.12.

13.14.15.

16.

17.18.

19.

20.21.22.23.24.25.26.

27.28.29.30.31.

32.

33.34.35.36.37.38.39.40.41.

42.

43.

44.45.

Vita e Pensiero, Milano, 1989, pp. 107 – 109 *passim* (îi mulţumesc profesorului Francesco Moiso pentru preţioasele informaţii). Fragmentul din Schelling se află reprodus în *ibid.*, la p. 110. Citatul din teza browniană este extras dintr-un pasaj al introducerii lui Giovanni Rasori la E. Darwin, *Zoonomia, ovvero leggi della vita organică*, trad.it. G. Rasori, Maspero e Pirotta, vol. I-VI, Milano, 1803 – 1805. Pasajul este reprodus de G. Bilancioni, *Giovanni Rasori, medico e patriota*, Pacini e Mariotti, Pisa, 1929, p. 47. Moiso, op. cit., p. 114. *Ibid.*, p. 115.

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche în compendio*, trad.it. B. Croce, Laterza, Bari, 1963, p. 341. *Ibid.*, p. 30. Bole, op. cit., p. 288.

Pentru expresia şi categoria „medicină romantică”, vezi O. Temkin, „Romantic medicine”, în *Bulletin of History of Medicine*, 25, 1951, pp. 149 – 159.

W. Leibbrand, *Medicina romantica*, trad.it. de G. Federici Ajroldi, Laterza, Bari, 1939, p. 64. *Ibid.*, pp. 96 – 98 *passim*.

pp. 99 – 100 *passim*.

pp. 103 – 104 *passim*.

pp. 91 – 93 *passim*.

p. 60.
are
Ibid. *Ibid*. *Ibid*. *Ibid*. *Ibid* p. 66.
Cf. F. Rausky, *Mesmer o la rivoluzione terapeutica*, trad.it. de L. Sosio.
Feltrinelli, Milano, 1980, pp. 46 – 47.
F.A. Mesmer, *Le magnetisme animal*, Payot, Paris, 1971, p. 52.
Leibbrand, op. cit., pp. 130 – 131 *passim*.
Ibid., p. 132.
Ibid., pp. 74 – 75 *passim*.
Fragmentul epistolar este reprodus de M. Brion, *L'Allemagne romantique*, vol. II, Albin Michel, Paris, 1963, p. 56.
Fraza este reprodusă de A. Lodispoto, *Storia dell'omeopatia* în *Italia*.
Ed. Méditerranée, Roma, 1987, p. 9.
Ibid., p. 10.
Paracelsi, *Opera omnia*, t. I, Genevae, 1658, p. 168.
Leibbrand, op. cit., p. 125.
Ibid., p. 151.
Ibid., p. 150.
Pasajul este reprodus în *ibid*.
Pasajul este reprodus în *ibid*., p. 153.
Dublul pasaj este reprodus în *ibid*., pp. 153 – 154.
Cf. Paracelsus, *Paragrano*, ediţie coordonată de F. Massini, Boringhieri.
Torino, 1961, p. 196.
C. Cattaneo, *Scritti scientifici e tehnici*, ediţie coordonată de C.G. Lacaita»
t. I, *1823 – 1848*, Giunti e Barberá, Florenţa, 1969, p. 193.
Ibid., pp. 194 – 197 *passim*.
Ibid., p. 200.
Ibid., p. 201.
MEDICUL
197
46.

47 48
49 50
51.52.53.
54.55.
56.57.
58.
59.60.
61.
62.63.
64.
65.66.67.68.
69 70.

Pentru expresia folosită vezi subtitlul „Fiziologia cerebrale e disciplina dei comportamenti" al culegerii de scrieri galliene *l'organo dell'anima*, coordonată de C. Pogliano, Marsilio, Venezia, 1985.

Cattaneo, op. cit., pp. 207 – 208 *passim*.

G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, ediţie coordonată de E. De

Negri, vol. I, La Nuova Italia, Florenţa, 1933, p. 29 ln (nota îi aparţine coordonatorului ediţiei).

Cattaneo, op. cit., p. 202.

Despre „iacobinismul ştiinţific" şi brownism la Milano şi la Pavia vezi

G. Cosmacini, *Scienza medica e giacobinismo în Italia. L'impresa politico-culturale di Giovanni Rasori (1796 – 1799)*, Franco Angeli, Milano.

1982, şi *id.*Rasori e Moscaţi: una polemica giacobina", în *Annali di storia pavese*, n. 90, 1991, pp. ui*152*.

Editio prima italica la *Elementa Medicinae* ale lui John Brown (vezi *supra* nota 6) este o lucrare *cui praefatus est Petrus Moscaţi*.

Vezi G. Rasori, *Compendio della Nuova Dottrina Medica di G. Brown*.

Comini, Pavia, 1792.

A. Pignacca, *Frammenti per l'istoria della medicina italiana nel secolo decimonono*, Libreria della Minerva,

Pavia, 1840, pp. 1 – 2.

G. Del Chiappa, *Della vita di G. Rasori*, Molina, Milano, 1838, p. 40.

Vezi G. Rasori, *Storia delle febbre epidemica di Genova negii anni 1799*

e 1800, Pirotta e Maspero, Milano, 1801.

Vezi *supra*, nota 12.

F. Freschi, *Storia della medicina*, adaos şi continuare a celei a lui Curzio

Sprengel, vol. VIII, partea a doua, Volpato, Milano, 1851, p. 362.

A. Monti, *Giovanni Rasori nella storia della scienza e dell'*ideea *nazionale*, extras din volumul de lecţii şi conferinţe susţinute la R. Università din

Pavia, Istituto pavese di arte grafiche, Pavia, 1928, pp. 57 – 58.

Freschi, op. cit., p. 567.

Vezi în acest sens G. Cosmacini, „Teorie e prassi mediche tra Rivoluzione e Restaurazione: dall'ideologia giacobina all'ideologia del primato", în

Storia d'Italia. *Annali 7*. *Malattia e Medicina*, ediţie coordonată de

F. Della Peruta, Einaudi, Torino 1984, p. 175 n.

Pasajul epistolar, extras din corespondenţa stendhaliană, este reprodus de Cosmacini, *Scienza medica e giacobinismo*, ed. cit., p. 55.

J.L. Peisse, *La médecine et les médecins*, Paris, 1857, t. I, p. 400.

Vezi F.J.V. Broussais, *Examen des doctrines medicales et des sistemes de nosologie*, Gabon, Paris, 1821, t. II, p. 717.

J.F. Braunstein, *Broussais et le materialisme*. *Médecine et philosophie au XIXe siècle*, Meridiens Klincksieck, Paris, 1986, pp. 74 – 75.

Ibid.

Broussais, op. cit., t. I, p. 158. Canguilhem, op. cit., p. 52.

Cf. E.H. Ackerknecht, *La médecine hospitaliere a*

Paris, trad.fr. F. Blateau, Payot, Paris 1986, p. 84. *Cf.* Braunstein, op. cit., p. 79.

Cf. Ackerknecht, „Laennec et Broussais", în „Laennec. 1781 – 1826", în *Revue du Palais de la Découverte*, număr special, 22, august 1981, p. 210. Fraza, extrasă din *Trăite de Vauscultation mediate* al lui Laennec, este reprodusă din Cosmacini, *Storia della medicina e della sanită*, ed. cit., p. 272.

198 GIORGIO COSMACINI

72. *Cf.* Ackerknecht, *Laennec et Broussais*, ed. cit., p. 209.

73. M.P.E. Littre, „Article sur Cullen", în *Journal hebdomadaire de médecine*, VI, 1830, p. 321.

74. L. Valentin, *Viaggio medico în Italia fatto nell'anno 1820*, trad.it. G.B. Fantonetti, Pomba, Torino, 1823, p. 120.

75. Expresia este folosită, în legătură cu Brown, de către S. De Renzi, *Storia della medicina italiana*, Neapole, 1845 – 1848 (retipărită la Forni, Bologna, 1966), t. V, p. 594.

76. Freschi, op. cit., p. 677.

77. G. Tommasini, *Della nuova dottrina medica italiana*, prelegere inaugurală la lecţiile de clinică medicală la Universitatea Pontificală din Bologna pentru anul academic 1816 – 1817. Textul din care sunt extrase citatele (pp. 288 şi 317) este inserat în *id.*, *Opere minori*, Cardinali, Florenţa, 1835., M

78. *Ibid.*, p. 309. *Z*\.: /<. /], „.

79. Pentru conceptul de durere ca un „contruţi-al-mn tiosmacini, *Teorie e prassi mediche*, ed. cit., pp. 199 – 200. „\ „//.

80. Freschi, op. cit., p. 682…", v

81. Valentin, op. cit., p. 60. *j*"…; V.

82. *Ibid.*, pp. 51 – 52 şi note.", „T").

83. Tommasini, op. cit., pp. 32 – 34. Sublinierea îmi aparţine.

84. *Id.*Considerazioni sullo stato attuale della patologia italiana", în *Opere minori*, ed. cit., p. 165.

85. Cele două fragmente leopardiene, extrase din *Lettere* (Mondadori, Milano, 1949), sunt reproduse din G. Cosmacini, *Una dinastia di medici. La saga dei Cavacciuti-Moruzzi*, Rizzoli, Milano, 1992, pp. 21 – 22.

86. A. Ranieri, *Sette anni di socializio con Leopardi*, Gentile, Milano, 1944, pp. 77 – 78. Sublinierile îmi aparţin.

87. G. Bacchi, *Memoria su la vita ele opere di Giacomo Tommasini*, Paganino, Parma, 1847, p. 52.

88. Însemnări şi jurnal de călătorie, în topuri de hârtie cu copertă cartonată, sunt păstrate la Bombodolo di Noceto, lângă Parma, în Villa Moruzzi, în arhiva familiei, de unde au fost scoase şi încredinţate mie spre studiere de prof. Paolo Moruzzi, căruia îi mulţumesc.

89. *Cf.* Cosmacini, *Una dinastia*, ed. cit., p. 38.: „r-i?;
*

90. *Cf. ibid.*, pp. 41 – 43 *passim*. /" J

91. Fragmentul epistolar este reprodus în *ibid.*, p. 57.

92. *Cf. ibid.*, p. 50.

93. Expresia îi aparţine patologului Paolo Mantegazza, reprodusă în *Ricordi di Maurizio Bufalini sulla vita e sulle opere proprie*, publicate sub îngrijirea lui Filippo Mariotti, Le Monnier, Florenţa, 1876, p. 137 n.

94. *Cf.* Cosmacini, *Una dinastia*, ed. cit., pp. 51 – 52 *passim*.

95. Vezi în acest sens N. Bianchi, *Carlo Matteucci e l'Italia del suo tempo** Bocea, Torino, 1874, p. 70.

96. H. de Balzac, *ÎI medico di campagna*, trad.it. de A. Zanzotto, Garzanti, Milano, 1985, pp. 63 şi 65.

97. Vezi în acest sens G. Cosmacini, „La famiglia e îi medico tra Ottocento e Novecento", în *Sanită, scienza e storia*, nr. 1 – 2, 1988, pp. 353 – 391, Ş *id.*, *Una dinastia*, ed. cit., p. 71.

98. „Îl dottor Antonio", în G. Ruffini, *Romanzi*, trad.it. F. Menotti, Casin1 Milano, 1968, p. 384. Prima ediţie, în engleză, a *Dottor Antonio* „e Giovanni Ruffini e cea de la Edinburgh, din 1853.

99. *Cf*. Cosmacini, *Una dinastia*, ed. cit., pp. 65 – 66.

100. C. Ravizza, *Un curato di campagna. Schizzi morali*, Tip. Boniardi-Pogliani, Milano, 1852, p. 31.

101. C. Del Chiappa, *Duc lettere apologetiche e duc discorsi. L'uno della fortuna del medico, l'altro della morale del medico*, Tip. Guglielmini, Milano, 1852, pp. 114, 155, 158, 165.

102. Y. Elkana, *La scoperta della conservazione dell'énergia*, trad.it. L. Sosio, Feltrinelli, Milano, 1977, p. 141.

103. C. Salomon-Bayet, *Pasteur et la révolution pastorienne*, Payot, Paris, 1986.

104. Elkana, op. cit., p. 201.

105. Vezi *supra*, nota 74. i

106. R.H. Shryock, *Storia della medicina nella società moderna*, ediţie coordonată de A. Carugo şi F. Mondella, ISEDI, Milano, 1977, p. 129.

107. *Cf*. B. Grassi, „I progressi della biologia e delle suc applicazioni practiche, conseguiti în Italia nell'ultimo cinquantennio", în volumul colectiv *Cinquant'anni di storia italiana. 1860 – 1910*, Hoepli, Milano, 1911, vol. III, p. 35 n.

108. A. Cazzaniga, *La grande crisi della medicina italiana del primo Ottocento*, Hoepli, Milano, 1951, p. 7.

109. *Cf*. E. Ciaranfi, P. Schlechter, A. Bairati, *Automatismi biologici e malattia*, Mondadori, Milano, 1979, p. 15.

Preotul

Philippe Boutri

Pretenţia Romantismului de a fi religios este îndoielnică – notează Paul Benichou în lucrarea sa *Le Temps des prophetes*. Religia romantică – urmează el –, avatar al deismului filosofic, reelaborat în manieră spiritualistă de o imaginaţie bogată în simboluri şi speculaţii, este, dacă vreţi, o credinţă sau un crez cu articolele lui fundamentale: opoziţie dramatică între realitate şi ideal, un simbolism cel puţin virtual al lucrurilor create, înaltă valoare a Artei şi o interpretare a

universului culminând prin promisiunea unei renaşteri istorice a speciei umane. Această nouă religie naturală, spiritualizată, estetizată şi istoricizată nu a restabilit însă rugăciunea şi căutarea mântuirii (ca să nu mai vorbim de cult), ce reprezenta înainte de deism trăsăturile constitutive ale mentalităţii autentic religioase, decât pentru a le lăsa în seama libertăţii pasiunii şi a inteligenţei... între religia pur şi simplu şi religia romantică, ceva a încetat să mai existe şi Romantismul însuşi nu încetează să o afirme1.

Dacă în acest sens există, fără nicio îndoială, un Romantism religios2 şi chiar un Romantism catolic, atestat mai cu seamă în Germania3, existenţa unui catolicism romantic se arată, în schimb, mai greu de definit teoretic şi practic. Şi este chiar mai greu (dacă ţinem, într-o abordare socială şi religioasă a istoriei, să privilegiem practicile în dauna discursurilor şi oamenii în dauna doctrinelor) să identificăm în mod concret o Biserică şi nişte preoţi romantici. Căci, la drept vorbind, Romantismul constituie o *erezie**: nu numai pentru că se opune, uneori punct cu punct, dogmei şi ortodoxiei catolice („este o altă regiune a spiritului") 5, ci şi pentru că „încearcă să organizeze noţiuni şi materiale preluate din dogmatica creştină, urmând o modalitate de selecţie şi de structurare contrară tradiţiei catolice" 6. Când Balzac îşi pune *Medicul de ţară* (1833) să spună: „munca înseamnă rugăciune", cea care riscă să dispară este rugăciunea. La fel, atunci când păcatul originar şi răscumpărarea dispar pentru a se pierde în vastul proiect istoric al unei „pogorâri a Duhului Sfânt" 7, al apariţiei unei „Religii a Viitorului" sau al unei renaşteri spirituale şi pământeşti a „Poporului lui Hristos", bucăţi întregi din construcţia teologică a catolicismului tridentin devin uPsite de importanţă şi de semnificaţie.

Preotul romantic din Europa secolului al XIX-lea nu poate fi înţeles, aşadar, decât în interiorul unei duble filiaţii: eclezială, întrucât aparţine unei Biserici care l-a crescut într-o credinţă şi o disciplină organizate, şi istorică, deoarece este – la fel ca toţi cei contemporani lui –

omul ePocii sale, participând la schimbările intelectuale şi spirituale, la opiniile, gusturile şi emoţiile veacului său. Numai analizând cu atenţie

această dublă filiaţie vom putea schiţa – prin aproximări succesive care se vor sprijini pe imagini literare, construcţii doctrinare, acţiuni colective şi destine individuale – profilul biografic nesigur şi totuşi realizabil al preotului catolic din epoca lui Goethe, Byron sau Balzac.

O figură literară: preotul de ţară al domnului de Balzac

Religia lui Balzac8 este străbătută de un fascicul complex de influenţe şi împrumuturi, de concepţii şi credinţe mai mult sau mai puţin aprofundate şi asimilate, care fac din promotorul romanului realist francez una dintre principalele figuri ale Romantismului de inspiraţie când catolică şi monarhistă, când sincretică şi mistică: Biserica Romei nu s-a înşelat trecându-i opera romanescă în patru rânduri la Index9. Or, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, dincolo de modelele moştenite de la protestantism10, figura preotului romantic11 s-a conturat tocmai prin intermediul *Comediei Umane* a lui Honoré de Balzac: Janvier, colaborator ecleziastic al *Medicului de ţară* (1833), Bonnet, eroul *Preotului de ţară* (1841), şi Brossette, evanghelizator neputincios al *Ţăranilor* (apărut postum, în 1855), contribuie la instituirea unei reprezentări durabile a unui tip: clericul de ţară.

Puţini sunt totuşi preoţii de ţară – pe care am vrea să-i privilegiem aici pentru locul central ocupat în realitatea socială a Europei catolice din secolul al XIX-lea – în cadrul „galeriei ecleziastice" a *Comediei Umane*. Universul balzacian este populat de arhiepiscopi şi episcopi, de mari vicari, canonici şi preoţi locuind în oraşe mai mult sau mai puţin importante, de directori de conştiinţă şi duhovnici extraordinari, uneori şi de profesori de familie. Adesea, preotul balzacian apare doar în umbra unui personaj principal, mare doamnă sau tânăr erou;

parohiei balzaciene îi lipseşte consistenţa, iar preotul nu serveşte decât la punerea în evidenţă a altor personaje: nu preotul de ţară este eroul romanului care îi poartă numele, iar *Preotul din Tours* (1832) este cronica nemiloasă a unei rivalităţi între nişte canonici amestecaţi în ambiţiile nesatisfăcute ale politicienilor de salon şi ale bigoţilor din oraş

Preotul de ţară balzacian se impune totuşi ca tip în romanul catolic prin selectarea de figuri simple şi puternice, pe care le introduce i1 domeniul reprezentărilor colective. Căci toţi aceşti eroi se aseamănă-Preoţii Janvier, Bonnet şi Brossette sunt mici de statură, aproape plăpânzi. Primul dintre ei surprinde prin „statura sa scundă, stă" 1 ciunea sa, întreaga ţinută [care] vădeau o mare debilitate fizică" \ e de-al doilea este „mic de stat şi slăbănog în aparenţă" 13; Brossette> poreclit de enoriaşii săi „sfrijitul" 14, este „mărunţel şi firav" 15. Pentr1" a sublinia însă mai bine opoziţia dintre fizic şi moral, observator".

perspicace şi romancierul le dezvăluie privirea. Aceşti preoţi plăpânzi au ochii ca de foc. Brossette „îşi răscumpăra biata lui înfăţişare prin dârzenia care le stă atât de bine burgunzilor; era un om inteligent şi-şi purta cu cinste veşmântul" 16. Ochii lui Janvier, „care păreau a oglindi cerul, trădau nestinsa flacără a caritătii care-i mistuia inima" 17. Cât despre Bonnet, acesta „atrăgea atenţia mai întâi prin chipul pasionat care i se atribuie apostolului: o figură aproape triunghiulară începea cu o frunte înaltă, brăzdată de cute, sub care străluceau doi ochi de un albastru străluminat de credinţă, arzând de speranţă vie" 18. Ochi arzători, trup firav: nu e nevoie să fii mare specialist în ştiinţa lui Lavater, atât de dragă romancierului, ca să înţelegi că preoţii sunt fiinţe excepţionale. Fără îndoială, existenţa lor cotidiană nu oferă niciun detaliu mai deosebit, iar imaginaţia realistă şi grabnic ireverenţioasă a lui Balzac se abandonează deseori unor descrieri ale moravurilor clericale sau ale vieţii de zi

cu zi din prezbiteriu 19 care, în alte vremuri, ar fi putut alimenta cine ştie ce *Fiziologie a preotului*... Acum însă, ţelul romancierului este altul: creatorul şi-a sortit modeştii săi eroi unui război de uzură nemilos, îndelungat, total. Despre Brossette, Balzac scrie:

Avea în el ceva din preoţii de altă dată, ţinea cu patimă la biserică şi la cler; vedea lucrurile în întregul lor şi egoismul nu-i vătăma ambiţia. Deviza lui era a *sluji*, a sluji biserica şi monarhia în locurile cele mai ameninţate, a sluji de pe ultima treaptă, ca un ostaş...20.

Pentru a realiza primele schimbări în parohia sa din Montegnac, Bonnet trebuie să depună eforturi imense, „nesfârşit de meschine, măreţe însă prin stăruinţă" 21. Scăpând, datorită intenţionalităţii oarecum demonstrative a autorului, genului clasic al studiilor de moravuri ecleziastice, preotul balzacian se preface în purtător de cuvânt, militant şi luptător.

De aceea, vocaţia acestor preoţi-ostaşi urmează căi neobişnuite: ea izvorăşte din voinţa individului şi se afirmă cu putere ca adeziune la o misiune providenţială.

Doamnă – îi mărturiseşte Brossette contesei de Monteornet –, iată, sunt cinci ani de când mă culc într-un pat păcătos, de când locuiesc într-o casă fără mobile, de când fac slujba fără credincioşi în biserică, de când predic fără auditori, de când sunt paroh fără câştiguri de la oameni şi fără leafă suplimentară, de când trăiesc din şase sute de franci de la stat, fără să-i cer nimic sfinţiei-sale, episcopul, şi dau o treime din banii mei pentru milostenii. În sfârşit, nu-mi pierd nădejdea! Dacă aţi şti cum sunt iernile mele de aici, aţi înţelege toată valoarea acestor cuvinte! Nu mă încălzesc decât la ideea că voi salva această vale, că o voi recuceri întru Domnul. Căci nu e vorba de noi, doamnă, ci de viitor22.

Câţiva ani mai târziu, Balzac va face din acest preot plin de elocinţă „unul din preoţii foburgului Saint-Germain, desemnat pentru unul din ePiscopatele vacante" 23. Bonnet se vede înzestrat cu un destin chiar

mai deosebit: născut la Paris, într-o familie „mai mult decât înstărită”, „aproape bogată”, respins de un tată „dur, neiertător”, tânărul Bonnet a ales sacerdoţiul în acelaşi moment în care „fratele său, ajuns mai târziu general şi mort la Leipzig, se înrola ca simplu soldat, părăsindu-şi familia din aceleaşi cauze care-i hotărâseră şi lui vocaţia”. Vocaţie individuală, puternic dramatizată în plan narativ, unde conflictul cu tatăl, dorinţa de afirmare şi de punere în slujba unui ideal militant se contopesc în alegerea unei căi de excepţie:

Pentru mine nu văd posibilă viaţa decât în sânul Bisericii. Gusturile, ideile, chiar iubirile mele vor fi contrariate atâta timp cât tata va fi în viaţă. Sub sutana preotului va fi însă nevoit să mă respecte şi astfel aş putea deveni ocrotitorul familiei mele în anumite împrejurări. Mama a plâns mult24.

Indiferenţi la strălucirea sau succesul acţiunilor lor, preoţii balzacieni sunt voluntari: ei nu îndeplinesc o funcţie, ci îmbrăţişează o cauză. „În preoţie nu am văzut nicidecum o situaţie”, afirmă abatele Bonnet şi adaugă: „Nu cred că te poţi dărui lui Dumnezeu mânat de un gând cupid” 25. Sacerdoţiul acestor preoţi nu mai este, ca în secolul al XVIII-lea, *o situaţie26*, vocaţia lor preschimbându-se în misiune.

Am încercat – mai declară preotul din Montegnac – să oblojesc rănile sărmanului într-un colţ neştiut de lume, apoi să dovedesc prin propria-mi pildă, dacă Dumnezeu avea să-mi binecuvânteze osteneala, că numai religia catolică, privită în lucrările ei pământeşti, este cea adevărată, numai ea este puterea civilizatoare, bună şi frumoasă. […] După ce am fost hirotonisit, am venit în Limousin în vizită la una din rubedeniile mele din partea tatii; întâmplător, ea îmi vorbi de starea în care se afla cantonul Montegnac. Un gând, care ţâşnise cu strălucirea luminii, îmi spuse în forul meu interior: Asta-i via ta! Şi am venit27.

Ţelul fixat de romancier ostaşilor săi în sutană ţine

atât de domeniul social şi politic, cât şi de cel religios. Scriitorului legitimist ce proclamă în introducerea la *Comedia Umană*: „Scriu la lumina a doua flăcări nepieritoare: monarhia şi religia” 28, dar şi realistului sceptic ce-şi notează în carnetele de tinereţe următorul citat din *Bunul-simţ*, al baronului d’Holbach: „În natură nu există nici rău, nici bine, nici viciu, nici virtute. Toate vin din ordinea socială” 29 îi dau replica aceste personaje, preoţi, „evanghelizatori” şi totodată „înnoitori” ai văilor şi ai enoriaşilor lor în saboţi. „Nu mă străduiesc eu să apropii dogmele religiei catolice de vederile dumneavoastră administrative?” 30, fi întreabă fără ocolişuri preotul Janvier pe doctorul Benassis care, 1* rândul lui, mărturiseşte: „Odinioară, îmi ziceam că religia catolică nu-i decât o adunătură de prejudecăţi şi de superstiţii abil folosite, cu care orice civilizaţie inteligentă trebuie să termine o dată pentru totdeauna-Aici însă, mi-am dat seama de necesitatea ei politică şi de utilitate» ei morală” 31. Convingerea exprimată de Bonnet în faţa auditoriului său de la castel este asemănătoare:

PREOTUL

207

Voi toţi, care reprezentaţi clasele atacate, recunoaşteţi necesitatea unei supuneri depline a maselor în stat, precum aceea a ostaşilor în bătălie; vreţi unitatea puterii şi doriţi să nu fie niciodată pusă în chestiune. Lucrul nu se poate obţine aici decât prin sentimentele datorate catolicismului! 32.

Medicul de ţară va fi romanul „evangheliei în acţiune” 33. „Munca înseamnă rugăciune” 34, exclamă Janvier. „Să plantaţi ar însemna să evanghelizaţi” 35, îi prescrie Bonnet doamnei Grasslin. Sub pana prometeicului creator al *Comediei Umane*, păstorirea sufletelor se preschimbă într-un vast proiect de renaştere agricolă, morală şi religioasă a satelor36. Totuşi, Balzac n-ar aparţine nici epocii romantice şi nici literaturii realiste, dacă nu ar realiza imensa dificultate (*Medicul de ţară*, *Preotul de ţară*) a proiectului său romanesc de *ficţiune*

pastorală şi nu ar sublinia în fiecare pagină a creaţiei sale distanţa aproape insurmontabilă ce separă aspiraţia oamenilor către ordine şi armonie de realizarea ei în practică. Erou al unei formidabile lupte împotriva ignoranţei, a prejudecăţilor şi viciilor, preotul balzacian realizează în solitudine şi uitarea de sine unul dintre tipurile „omului superior" rătăcit în istorie. Ţintuit de glie prin legăturile misiunii lui, străduindu-se să însufleţească inerta materie umană ce i-a fost încredinţată, Janvier, urmând exemplul doctorului Bonnet, nu s-a lăsat purtat de iluzii nici în privinţa firii oamenilor de la ţară, nici în privinţa piedicilor pe care le întâlneşti la tot pasul când încerci să schimbi oamenii şi lucrurile" 37. Enoriaşul său38, „care seamănă mult cu sălbaticul" 39, rămâne însă o fiinţă obscură, aproape incomprehensibilă, posedând o alteritate fizică („tăbăcirea aceea caracteristică oamenilor care trăiesc în aer liber" 40, „muşchii deprinşi cu munca" 41) şi antropologică ce îl apropie de „pieile-roşii din romanele lui Cooper" 42. „Începând din 1789 – constată romancierul – religia nu mai are pic de putere asupra a două treimi din populaţia Franţei" 43. Apocalipsa Franţei proprietarilor bate la porţi şi, dacă Providenţa nu va avea grijă („Să sperăm, imploră Bonnet, că până atunci Dumnezeu va dărui Franţei un bărbat providenţial, unul dintre aleşii care dau noi vederi naţiunilor şi care, fie Precum Marius, fie precum Sulla, fie că s-ar ridica din păturile de jos, fie că ar veni din cele înalte, va reconstrui societatea!" 44), sumbrele Previziuni ale preoţilor balzacieni vor deveni realitate. „Doamne", geme neputincios Brossette, „dacă e voia Ta sfântă să-i dezlănţui pe săraci ia pe un potop ca să schimbi orânduirile sociale, atunci înţeleg că-i Părăseşti pe bogaţi în propria lor orbire" 45. „Un proletariat care şi-a Pierdut sentimentele, fără alt Dumnezeu decât invidia, fără alt fanatism decât deznădejdea foamei, fără crez, nici lege, se va ridica şi va călca în picioare inima ţării" 46, prevesteşte Bonnet.

Creştinătatea reinventată a epocii romantice

Analizând în 1902 preotul balzacian pentru studiul său *Le Pretre dans le roman français* [Preotul în romanul francez], abatele Paul Franche, el însuşi preot de ţară undeva lângă Lyon şi apropiat al grupului *La Quinzaine*, aprecia, cu unele rezerve, imaginea oferită de autorul *Comediei Umane* asupra clerului din vremea sa:

Omul Bisericii – scria el – nu este pentru Balzac omul neputincios care plânge, întristat, între pridvor şi altar, aşteptând un miracol, ci este, pe lângă omul rugăciunii, şi omul lucrărilor şi al acţiunii pe care a ştiut să-l înfăţişeze în relaţiile lui cu poporul şi în contact cu acesta. [...] Este tocmai preotul de care avem nevoie în vremurile noastre agitate, care socializează şi creştinează în acelaşi timp, interesându-se de nevoile materiale şi de mizerii, îngrijind trupurile pentru a ajunge la suflete47.

Şi recunoaşte la Balzac, „încă înceţoşate, ca să zicem aşa", „ideile care, mult mai târziu, vor fi atât de limpede expuse în enciclicele sociale ale marelui papă Leon al XIII-lea" 48.

Este vorba, fără îndoială, de o anticipare a evoluţiei gândirii şi a cursului istoriei, întrucât reprezentarea literară a preotului de ţară din epoca romantică ce se desprinde din opera lui Balzac provine mai degrabă dintr-o nouă sensibilitate faţă de imaginea socială a preotului, apărută ca urmare a crizei revoluţionare, decât dintr-o anticipare a epocii unor *rerum novarum* rurale. Preotul balzacian este romantic prin faptul că dă dovadă de o vocaţie individuală, dramatizată şi căpătând valenţe eroice, într-o lume devenită ostilă şi în care misiunea înnoitoare cu care Providenţa (respectiv romancierul) l-a investit îl izolează şi îi glorifică îndatorirea ingrată. Erou solitar al unei lupte pentru viitor, fie că învinge, fie că piere în bătălie, el poartă cu sine destinele inseparabile ale Religiei şi Societăţii. „Nu-i îndeajuns", declară Bonnet, „că i-am moralizat pe oamenii pe care i-am găsit într-o îngrozitoare stare de necredinţă, vreau să mor în mijlocul unei generaţii adânc credincioase" 49.

Pentru a defini această lume ce va să vină – o societate în întregim6 creştinată, în care legea lui Hristos şi a Bisericii sale ar fi din nou legea tuturor –, epoca romantică a reinvestit (am putea spune aproape că *a reinventat*) un cuvânt: *creştinătate* (sau *civilizaţie creştină*) *50*. Aces ideal, când plasat într-un trecut mitic, când proiectat într-un viitor care încă nu s-a născut, provine, în ceea ce-i priveşte pe preoţii de & începutul secolului al XIX-lea, dintr-o înnoire a gândirii teologice şi rescriere a istoriei, însoţite de o mutaţie la nivelul sensibilităţii? totuşi, prin prisma lui se conturează cel mai limpede ceea ce, J experienţa comună a acestor preoţi, ţine de o schimbare sau de semnificaţie autentic romantice.

PREOTUL 209

Ceea ce preia de la Romantism teologia catolică a începutului de secol al XIX-lea51 nu este întotdeauna uşor de precizat: teologii sunt doar rareori poeţi, demonstraţiile lor bazate pe argumente lasă doar puţin loc efuziunilor individuale, iar construcţiile dogmatice ale catolicismului au oroare, acum mai mult ca oricând, de orice inovaţie de formă sau de conţinut. Şi totuşi, acest moment de intransigenţă, ţinând de una dintre crizele cele mai profunde traversate de Biserica catolică – confruntată, uneori în mod sistematic, la trecerea dintre secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, cu filosofia Luminilor, prăbuşirea vechiului regim politico-ecleziastic, persecuţia revoluţionară şi apariţia statului liberal52 –, are în comun cu epoca romantică o principală orientare: criticarea Luminismului şi punerea în cauză a filosofiei lui în numele unui acelaşi apel la tradiţie.

Pentru Louis de Bonald, Joseph de Maistre şi F. de Lamennais – remarcă J. Gâdille – drumurile urmate sunt foarte diferite, însă toţi trei sunt de acord să înalţe raţiunea istorică la rang de criteriu suprem al adevărului: indiferent dacă se numeşte drept al familiei, autoritate providenţială a papilor sau bun-simţ al popoarelor, ea apare ca o cauză naturală, născută din ordinea proprie grupurilor umane, aşa cum s-au constituit ele, treptat, în

istorie53.

În Europa, tradiţionalismul filosofic şi religios a urmat căi diferite, care păstrează însă surprinzătoare apropieri în ceea ce priveşte inspiraţia sau tonul. În cazul Franţei, şocul evenimentelor revoluţionare este cel care provoacă, prin undele pe care le creează, o tentativă de reelaborare a fundamentelor adevărului politic şi a ordinii sociale, politice, morale şi religioase. Louis de Bonald54 şi – începând cu ultimii ani ai secolului al XVIII-lea – Joseph de Maistre55, Ballanche56 (ale cărui intuiţii sacrificiale au fost determinante pentru curentul gândirii mistice postrevoluţionare, însă a cărui audienţă a rămas neînsemnată), Chateaubriand – la trecerea dintre secole – şi primul Lamennais57 – îndeosebi în perioada Restauraţiei – constituie autorii catolici prin excelenţă ai începutului de secol al XIX-lea. Totuşi, doar ultimul dintre ei poate fi numit – într-un anumit sens, pe care îl va adânci mai târziu ruperea de Biserică – romantic; nu acelaşi lucru se poate afirma însă despre grupul lui Lamennais (Gerbet58, Rohrbacher59, Gousset60), cu excepţia, poate, a primului, ale cărui *Considerations sur le dogme Senerateur de la pieţe catholique* [Reflecţii asupra dogmelor născătoare a-e pietăţii catolice] (1829) şi *Esquisse de Rome chrétienne* [Schiţă a Ullei Rome creştine] (1844) reprezintă două dintre cheile de boltă ale unui anumit Romantism catolic de expresie franceză.

Mai apropiată de scaunul apostolic şi mai puţin zdruncinată de valul evoluţionar, Italia, care văzuse apărând încă din ultimele decenii ale golului al XVIII-lea o reacţie intransigentă faţă de înăsprirea controlului statal şi a punerii sub acuzare a epocii Luminilor61, cunoaşte *n* tradiţionalism mai puţin manifest, puternic influenţat de Maistre

şi Lamennais, format în jurul lui Giuseppe Baraldi la Modena62 şi al lui Gioacchino Ventura la Neapole, apoi la Roma63.

În spaţiul germanic64, unde catolicismul este îndeosebi de inspiraţie protestantă, tradiţionalismul nu înfloreşte decât în jurul câtorva figuri izolate (Gorres în Germania şi Haller65 mai ales în Elveţia), în timp ce pe cei mai importanţi dintre romantici pune stăpânire o adevărată fascinaţie pentru catolicism, iar în jurul lui Friedrich Schlegel se dezvoltă un Romantism catolic. În sfârşit, mai întârziat, tradiţionalismul spaniol se va prelungi mult de-a lungul secolului, în jurul operelor lui Jaime Balmes66 sau ale lui Donoso Cortes67, fără a i se putea însă atribui întotdeauna trăsături tipic romantice. În plus, gândirii tradiţionale – şi în special teologiei mennaisiene a *bunului-simţ* – îi va fi greu să pătrundă pentru multă vreme în învăţământul seminarist; rezistenţa opusă de curentele teologice născute din vechea scolastică şi adesea legate de Compania lui Iisus *, reticenţele intelectuale şi politice ale Curţii de la Roma68, iar apoi apariţia neotomismului sub Leon al XIII-lea vor împiedica răspândirea în sânul Bisericii a unei gândiri prea adânc înrădăcinate în experienţa traumatizantă a Revoluţiei pentru a nu-şi dezvălui cu repeziciune rigidităţile şi limitele.

Tradiţionalismul alimentează totuşi, îndeosebi în rândurile clerului din Franţa şi Italia, o mutaţie intelectuală ale cărei efecte se vor face simţite (căci Biserica este greu de impresionat, însă extrem de conservatoare în schimbările ei istorice) abia târziu în secolul al XIX-lea. Căci, după Revoluţie, pusă în faţa criticilor Luminilor repede înlocuit de liberalism, Biserica catolică a apelat necontenit la afirmarea, reclamarea, confirmarea şi glorificarea dogmelor, disciplinei, istoriei şi convingerilor ei, întemeiate, în ceea ce priveşte tradiţia şi autoritatea, pe cele mai vechi legi divine şi umane şi revendicate în totalitatea lor. Argumentul tradiţiei, inseparabil de cel al autorităţii în interiorul unei ecleziologii rigide şi ierarhice69, întăreşte astfel la preoţii începutului de secol al XIX-lea, împotriva deismului sau spiritualismului răspândite în epocă, exigenţa

fundamentală a unei conservări integrale a tezaurului de credinţă (*depositum fidel*), ca şi a unei *vizibilităţi* cultului şi a instituţiei ecleziale. Aceasta din urmă este înţeleasa ca manifestare istorică actuală şi concretă a misiunii şi centralităţu Bisericii în spaţiu şi în societate, în toate manifestările ei, fie ele arhitecturale (biserici, capele, cimitire, cruci şi monumente funerarei case parohiale, aşezăminte religioase), sacramentale (spovedanie şi împărtăşire, botez, confirmare, căsătorie, maslu şi înmormântare creştinească), liturgice (rituri agrare, sărbători, procesiuni, pelerinaje) economice (proprietăţi bisericeşti, fundaţii, moşteniri, dijme – acol unde mai există –, beneficii, colecte, darea Sfântului Petru după 186" sau sociale (privilegii şi imunităţi atunci când se opun dreptul 11

— Numele complet al organizaţiei iezuiţilor, înfiinţată de Ignaţiu de Loyola

PREOTUL 211

statului, ordine şi congregaţii, confrerii şi asociaţii religioase). „Fără un Dumnezeu venerat în mod public, religia nu există şi, ca urmare, legile omeneşti nu mai au nicio tărie", afirmă personajul lui Balzac, Janvier70, regăsind una dintre cele mai importante afirmaţii din *Essai sur l'indifference* [Eseul asupra indiferenţei], al lui Lamennais.

Un cult pur spiritual – scria acesta din urmă încă din 1917 – este cultul spiritelor pure, al îngerilor, însă nu al omului. [] Ca şi virtutea, cultul înseamnă acţiune. [...] Cultul exterior este un raport care decurge din natura omului, iar cultul public este un raport care decurge din natura societăţii71. Religia – continuă el – nu este doar un gând îngropat în adâncurile minţii, ci o credinţă care se manifestă în exterior prin acte sau printr-un cult păstrător al dogmelor pe care le exprimă; prin urmare, Biserica sau mulţimea credincioşilor care practică adevărata Religie este o societate *vizibilă12*.

Chiar dacă îşi extrage substanţa din elaborările dogmatice ale Conciliului de la Trento, teologia vizibilităţii,

ale cărei implicaţii pot fi extinse la nesfârşit în funcţie de raporturile de forţă dictate de loc, de conjunctură sau împrejurări, dobândeşte totuşi în epoca romantică o dimensiune şi o densitate cu totul noi. Şi aceasta deoarece ea decurge de acum înainte dintr-o dublă schimbare, sacramentală şi comunitară. „Sacralitatea Bisericii" 73 (*Kirche als Ursakrament*), scrie teologul german Anton Günther, condamnat de Roma în 1857 pentru semipanteism, „implică o dimensiune mistică a comuniunii credincioşilor în care Biserica este văzută ca un *organon*, un *phainomenon*, o manifestare, o conştientizare, o taină a împărăţiei lui Dumnezeu, […] o istoricizare a creştinismului prin dezvoltarea dinamismului Revelaţiei" 74. Biserica-obşte ţine totodată de concepţia romantică a unei intermedieri a divinului de către Popor, care trimite la Herder în versiunea sa naţională şi la cel de-al doilea Lamennais în varianta sa socială. Teologia romantică se înscrie astfel într-o aprofundare sacrală şi temporală a unei ecleziologii adaptate epocii, întărită de o escatologie Postrevoluţionară75.

Romantismul catolic din secolul al XIX-lea ţine însă şi de o rescriere a istoriei, care înalţă la rang de model politic, social şi religios creştinătatea unui Ev Mediu mitic, recreat, reinventat76. În prim-plan stă emoţia, care îşi are obârşia într-o lentă mutaţie a gustului şi a esteticii asice la trecerea dintre secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea şi, totodată, într-o reevaluare a perspectivelor istorice care îi dau sens în cadrul unei receptări creştine reactualizate.

Nu puteai intra într-o biserică gotică – scria în 1802 Chateaubriand în al său *Genie du christianisme*, imediat după perioada de descreştinare revoluţionară – fără să încerci un anumit fior şi un sentiment confuz a divinităţii. […] Franţa de odinioară părea să trăiască din nou: ţi se părea că vezi acele veşminte deosebite, poporul acela atât de diferit de ce este astăzi77.

De la mişcarea *nazarineană* ce are loc la Roma în

zorii secolului al XIX-lea78 la succesul picturii gen „trubadur”, de la avântul care îi împinge pe un Gueranger sau un Lacordaire să refacă ordinele monahale şi congregaţiile religioase79 la vasta campanie de construiri de biserici neogotice sau neoromanice80, de la faima europeană a romanelor lui Walter Scott la înflorirea erudiţiei medievale81, simbolizată pentru o întreagă generaţie de legenda mai întâi istoriografică82, iar apoi hagiografică83 a Ioanei d’Arc, Evul Mediu creştin devine obiectul unei fascinaţii ecleziologice şi principala miză a unei dezbateri fundamentale pentru viitorul societăţilor catolice: împotriva partizanilor unui „Ev Mediu imaginar”, Montalambert nu uită să replice în introducerea sa din 1860 la lucrarea *Moines d’Occident* [Călugării Occidentului] că „adevărata măreţie, adevărata tărie şi biruinţă a Bisericii în Evul Mediu nu au fost acelea de a fi bogată şi puternică, iubită, slujită sau apărată de către prinţi, ci de a fi liberă, liberă cu desăvârşire…” 84.

În sfârşit, prima parte a secolului este caracterizată de o mutaţie la nivelul sensibilităţii catolice: anii 1830 sunt perioada în care, la Paris, privirilor uimite ale tânărului Ernest Renan i se înfăţişează (mai târziu o va ironiza din motive doctrinare sau doar din plăcere) „o religie parfumată, împodobită cu panglici, o pietate cu lumânările şi cu ghivece de flori, o teologie de domnişoare, lipsită de vlagă, de un stil imposibil de definit, eteroclit, precum frontispiciul multicolor al unei cărţi de rugăciune tipărite de Lebel85. Oricât de caricaturală ar fi amintirea păstrată de un Renan îmbătrânit, însă mereu polemic, fostul seminarist de la Saint-Nicolas du Chardonnet sesizează totuşi o schimbare majoră în spiritualitatea catolică: introducerea treptată a unei dimensiuni emoţionale în învăţarea creştinismului şi o valorificare a manifestării sentimentului religios pe care, în Franţa, ar fi prea comod să le punem pe seama influenţei italiene sau a feminizării practicii-Fără îndoială, acesta este principalul aport pe care sensibilitatea de inspiraţie romantică îl dă la lenta mutaţie suferită de modul de manifestare a sentimentului

religios. În mai mare măsură chiar decât pictura86, ilustraţiile religioase87, răspândite în milioane de exemplare prin căminele şi casele de educaţie catolice, constituie cea mai importantă mărturie în sprijinul acestei idei. Tocmai aici apare cel mai limpede, în chiar inima tradiţiei catolice şi în forme a căror dimensiu» e inovatoare nu trebuie să ne fie ascunsă de „suavitatea" saint-sulp1 ciană88, tematica de inspiraţie romantică: opoziţia ireductibilă dintre instinctele terestre şi idealurile celeste, angelismul reprezentării? divinului sau ale umanului, un simbolism abundent şi, în sfâşit paletă cromatică în care albastrul – ceresc sau virginal – se în faţa oricărei alte culori, orizont dominant de acum înainte în rep zentările vizuale ale unei întregi generaţii de preoţi şi credincioşi

PREOTUL

213

nu

3 pre;» şi – 4

„*" Un cler pentru „vremuri vitrege".

Probabil că tocmai aici apare cel mai clar dificultatea (ca să spunem imposibilitatea) de a vorbi despre preotul romantic: distanţa dintre realitate şi reprezentări (care, neîndoielnic, constituie una dintre sursele nefericirii de a trăi romantice), prăpastia ce separă pregătirea şi condiţiile de viaţă ale clerului catolic din secolul al XIX-lea de schimbările teologice novatoare, de deschiderile intelectuale sau de mutaţiile de sensibilitate care le sunt contemporane par enorme, aproape de nedepăşit. Imaginea literară balzaciană presupunea o aspiraţie, o tensiune; analiza datelor istorice permite însă întrezărirea unui abis de ignoranţă şi de impermeabilitate reciproce între cultura clericală obişnuită şi Romantism în prima jumătate a secolului al XIX-lea, pe care îl va putea acoperi (şi atunci doar imperfect) în a doua jumătate a acestuia numai integrarea momentului romantic în materia de învăţământ a colegiilor şi în cultura generală. Căci, fără nicio îndoială, există mai mulţi preoţi romantici în epoca lui Barbey d'Aurevilly sau a lui Zola decât în cea a

Romantismului triumfător a unui Byron sau Aloysius Bertrand.

Pregătirea preoţilor reprezintă primul şi cel mai important obstacol în calea unei pătrunderi a tematicii romantice în interiorul lumii închise a seminariilor mai mari sau mai mici89. Refacerea cadrelor clerului în urma Concordatului se face la iuţeală: este nevoie de preoţi; aceştia trebuie să fie pioşi, corecţi în îndeplinirea datoriei lor şi suficient de instruiţi pentru a-şi putea satisface misiunea, nimic mai mult. Modelul seminarului – notează EI. Langlois – încearcă să le insufle tuturor un acelaşi spirit sacerdotal. […] Om al rugăciunii şi al moderaţiei, preotul trebuie să înveţe să deprindă virtuţile morale caracteristice situaţiei sale: castitate, rezervă, discreţie, politeţe. Iar pentru a reuşi trebuie să-şi supravegheze înfăţişarea; de aceea, regulamentul acordă o mare importanţă felului în care preoiul se îmbracă, vorbeşte şi se mişcă. El trebuie să devină un om deosebit, ireproşabil în ceea ce priveşte moravurile, binevoitor, însă niciodată familiar, notabil respectat, desigur, însă neapărat distant90.

Modelul tridentin al seminarului91, introdus – nu fără greutăţi sau itârzieri – în Spania92 şi Italia93 în cursul secolelor al XVII-lea şi a* XVIII-lea, şi modelul seminarului sulpician din Franţa94 aceleiaşi Perioade favorizează deprinderea cu o anumită situaţie şi inducerea Profundă şi de durată a unei anumite reguli de viaţă; această orientare va dura până la sfârşitul secolului al XIX-lea, însoţită în ţări precum

Acord încheiat între papă şi

Franţa de o prăbuşire a culturii canonice şi de o slăbire a celei clasice, strâns legate de afirmarea dreptului statului şi de accentuarea caracterului rural şi popular al recrutării sacerdotale95.

Această orientare a culturii clericale spre o mai redusă achiziţie de capital cultural şi o mai pronunţată

închidere faţă de mişcarea contemporană a ideilor şi cunoştinţelor în lumea laică (la rândul ei indice al unui contrast mai puternic între Biserica catolică şi societatea politică şi civilă a vremii) este prelungită de condiţiile de viaţă ale clerului rural şi (într-o mai mică măsură) urban, aşa cum este el cunoscut în cursul secolului al XIX-lea96. Preotul de ţară îndeosebi97, lipsit, de regulă, de pregătire iniţială care să-i permită accesul la dezvoltările cele mai recente ale activităţii ştiinţifice şi literare, cantonat în funcţiile sale sacerdotale şi strict legat de prezbiteriu prin regulile privitoare la rezidenţă şi numeroasele obligaţii ale misiunii, nu dispune nici de mijloacele intelectuale, nici de timpul liber necesar pentru a desăvârşi o educaţie clericală drămuită cu zgârcenie ca substanţă şi personalităţi. Iar conferinţele ecleziastice – care îi asigură, sub egida preotului-decan, un fel de pregătire profesională permanentă – se limitează cel mai adesea la probleme practice de teologie morală şi liturgice. Preotul romantic – în măsura în care a existat aşa ceva la începutul secolului al XIX-lea – este, în schimb, posesorul unui capital cultural anterior sau exterior pregătirii din seminar; el provine din clasele înstărite ori cultivate sau este un autodidact98.

Aceste rezerve, chiar dacă sunt necesare, nu trebuie totuşi să ne ascundă schimbarea de climat intelectual care se produce treptat în interiorul lumii clericale, începând cu anii ’30—40 ai veacului şi care antrenează, fără să o conştientizeze totdeauna, elemente aparţinând mişcării romantice europene. Chemat să ia parte în mod direct (în măsura în care le este actor sau victimă) la dezbaterile şi luptele vremii, preotul secolului al XIX-lea intră la rândul lui, *volens nolens*, în epoca afirmaţiilor individuale şi colective odată cu instaurarea treptată a democraţiei şi a sufragiului universal. El regăseşte astfel prin intermediul necruţătoarei teme a drepturilor Bisericii, faţă în faţă cu vitregiile vremii, acea întoarcere spre sine a conştiinţei nesatisfăcute care stă în centrul zbuciumului romantic. În 1842, monseniorul Devie, bătrânul episcop din Belley (are 75 de ani), este îngrijorat de o evoluţie pe care o consideră

dăunătoare pentru situaţia preotului în cadrul societăţi1

Preoţii tineri – scrie el –, chiar cei pioşi, nu au întotdeauna tonul potrivi în societate, limbajul onest, acea purtate chibzuită, mişcările reţinute? cu toate acestea fireşti, care sunt rezultatul educaţiei primite în faffl «j şi care se dobândesc cu uşurinţă de către cei ce n-au trăit toată viaţa ţară. […] La mulţi dintre ei se observă […] şi un al doilea defect, ce constân a lăsa să se vadă un mare respect faţă de sine, atitudine ce-i fac! vanitoşi, severi şi, aş îndrăzni să spun, pedanţi şi înfumuraţi".

PREOTUL

215

Însă vede de îndată opunându-i-se de către un preot parizian acest principiu categoric: „Preotul nu-şi găseşte locul decât acolo unde este cel dintâi, şi trebuie să fie mereu cel dintâi" 100.

Între episcopul produs de Vechiul Regim şi clerul tânăr, un întreg univers mental s-a schimbat şi nu este o chestiune ce ţine doar de schimbarea generaţiilor sau a habitusului social, ci şi de aceea a concepţiei asupra rolului sacerdotal. Afirmarea de sine, care trece prin exaltarea misiunii preotului în cadrul societăţii, nu ţine numai, cum ar vrea să creadă monseniorul de Belley, de o lipsă iniţială de educaţie, ci şi de o dramatizare a relaţiilor dintre Biserică şi lume, dintre preot şi lumea laică: în aceeaşi perioadă în care bătrânul prelat vrea să-şi aducă clerul la regulile unei politeţi desuete, teologia lui Lamennais pătrunde în seminariile franceze prin intermediul unei apologetici intransigente şi deseori sumare, în vreme ce clerul italian este cuprins de valuri de entuziasm neoguelf, mijlocite de devoţiunea faţă de papă în ajunul „primăverii popoarelor" din anii 1846 – 1849. În special trei elemente joacă un rol influent în această afirmare nefericită a conştiinţei sacerdotale: înflorirea unei pietăţi sacrificiale, chemarea misiunii în teritoriile nou descoperite şi, în sfârşit, mobilizarea mulţimilor creştine. Dimensiunea sacrificială a Romantismului găseşte, într-adevăr, un puternic mijloc de propagare în catolicismul

intransigent de la începutul secolului al XIX-lea, adeseori obiect atât de fascinaţie, cât şi de repulsie pentru romanticii de origine protestantă din Germania şi din Anglia. Dincolo însă de taina euharistiei şi a reînnoirii jertfei lui Hristos, sensibilitatea romantică tinde să antreneze pietatea catolică spre o lărgire a dimensiunii răscumpărătoare a sângelui vărsat. Moartea pe eşafod, în prezenţa unei mulţimi tăcute, a Regelui Preacreştin, Unsul Domnului, pe 21 ianuarie 1793, persecutarea şi executarea preoţilor rămaşi credincioşi, întreaga Revoluţie franceză şi prelungirile ei în Europa, din Belgia până în Italia, Germania, Austria şi Spania catolice, răpirea şi întemniţarea papilor Pius al VI-lea şi Pius al VII-lea au fost foarte curând trăite şi văzute ca nişte crime nemaiauzite, strigătoare la cer, cerând pedepsele cele mai cumplite şi constituind Preludiul unor ispăşiri de neocolit şi al unei dureroase purificări Urmând o schemă tripartită – păcat, pedeapsă, răscumpărare – aflată în însăşi inima misticii sacrificiale a Romantismului catolic.

Una dintre cele mai mari crime ce pot fi săvârşite – scria în 1796 Joseph de Maistre în lucrarea sa *Considerations sur la France* – este, fără îndolală, atentatul împotriva *suveranităţii*, nicio alta neputând avea urmări mai teribile. Dacă această suveranitate împodobeşte un cap care cade victimă unui atentat, crima îşi sporeşte sălbăticia. Dacă însă acest suveran nu şi-a meritat soarta prin nicio greşeală, dacă înseşi virtuţile lui au înarmat împotriva sa mâna vinovaţilor, atunci crima este strigătoare la cer. Recunoaştem în toate acestea moartea lui Ludovic al XVI-lea, însă ceea ce trebuie remarcat este că *niciodată o crimă nu a avut mai mulţi complici101*.

„Când Ludovic a urcat pe eşafod”, notează în 1817 Felicite de Lamennais în al său *Essai sur l’indifference*, „cel care pieri din pricina turbării unor nelegiuiţi nu fu un simplu muritor virtuos, ci pieriră atunci însăşi puterea, imagine vie a divinităţii din care emană, principiul ordinii

şi al existenţei politice şi chiar întreaga societate” 102. Sângele nevinovatului va cădea, aşadar, pe capetele celor vinovaţi.

Fiecare picătură din sângele lui Ludovic al XVI-lea – continuă contele de Maistre – va costa Franţa şuvoaie întregi; patru milioane de francezi vor plăti, poate, cu capetele lor marea crimă naţională a unei insurecţii antireligioase şi antisociale încoronate de un regicid. Marile crime cer, din nenorocire, mari pedepse103.

Moartea regelui instituie, la rândul ei, necesitatea unei ispăşiri şi, la capătul unei dureroase *întoarceri*, posibilitatea unei răscumpărări. „Să nădăjduim ca sângele nevinovat al lui Ludovic să strige şi, într-un anumit fel, să fie mijlocitor astfel încât Franţa să-şi recunoască şi să se lepede de încăpăţânarea de a aduna asupra ei atâtea crime, aducându-şi aminte de cumplitele pedepse pe care un Dumnezeu drept şi răzbunător le-a trimis asupra unor popoare ce săvârşiseră crime mai puţin grave”, conchidea deja papa Pius în alocuţiunea sa funebră din 1793104. Căci „vărsarea de sânge omenesc nurămâne niciodată fără urmări în această lume”, afirmă Joseph de Maistre.

Neamul oamenilor poate fi privit ca un pom pe care o mână nevăzută îl curăţă neîncetat şi care adesea are de câştigat din această lucrare. […] Teribilă purificare. […] Dogmă universală şi veche de când lumea, această putinţă de întoarcere a suferinţelor nevinovate în folosul celor vinovaţi… Astfel, se poate ca în sufletul lui Ludovic al XVI-lea sau al divinei Elizabeth să se fi petrecut o mişcare: o acceptare în stare să mântuie Franţa105.

În sfârşit, o notă de speranţă apare la misticul lyonez Ballanche, autor în 1814 al unşi *Antigone* dedicate Doamnei Regale şi a încă două lucrări intitulate *L’Homme sans nom* [Omul fără nume] (adică Regicidul) şi *La Viile des expiations* [Oraşul ispăşirilor].

În cadrul Convenţiei – scrie el în 1818 –, câţiva au fost, fără ştirea lor, un fel de preoţi şi de sacrificatori ce au jertfit victima ispăşitoare. Din înălţimea tronului Său ceresc şi deasupra tuturor schimbărilor, Dumnezeu l-a

condamnat poate pe cei drept pentru mântuirea Franţei pe care o iubeşte. Oare nu acelaşi Dumnezeu a vrut ca Fiul Lui să plătească datoriile omenirii? Regele a răscumpărat Franţa, tot aşa cum Iisus Hristos a răscumpărat neamul omenesc106.

Aceste texte şi teme au fost receptate şi aprofundate prin meditat1 e de clerul catolic din secolul al XIX-lea, alimentând o lectură apocaliptic sau escatologică, după caz, a „vremurilor vitrege" şi conferind un se Og nenumăratelor „nenorociri ale veacului" pe care le identifică rând Pe rând Biserica „martiră" a acestui secol liberal: căderea Bourbonilor %

Franţa, aşa-numita *dezamortización* a bunurilor Bisericii şi războaiele carliste în Spania, zdrobirea *Sonderbundului* catolic în Elveţia, persecuţiile anticatolice în Germania protestantă, realizarea unităţii în Italia, în dauna statelor pontificale şi, în sfârşit, captivitatea papei, însă aceeaşi dimensiune sacrificială a alimentat în sânul Bisericii un elan creator, o dinamică eclezială ce nu-şi capătă cu adevărat sensul decât prin raportarea la o profundă exigenţă de restaurare religioasă, chiar şi în teritoriile recent descoperite, şi de consimţire individuală şi colectivă. Pe măsură ce graniţele lumii cunoscute se lărgesc, iar mările şi oceanele sunt brăzdate de vase din ce în ce mai rapide, sunt eliberate forţele şi energiile misionare catolice care trimit spre depărtări preoţii mistuiţi de o sete de universalitate pe măsura expansiunii Europei în secolul propulsiei cu aburi, smulşi din sânul familiei, parohiei şi ţinutului lor. Un val de preoţi, călugări şi călugăriţe (în 1880, trei sferturi dintre ei sunt încă francezi), pleacă spre America, Asia, Oceania şi Africa, urmând chemarea irezistibilă a unei misiuni născute atât din dorinţa unei smulgeri din cotidian, cât şi din proiectarea într-un spaţiu îndepărtat, cu riscul suferinţei şi al martiriului; la rândul ei, această proiectare aminteşte de dinamica romantică a călătoriei ca expansiune a conştiinţei dincolo de propriile-i limite.

În sfârşit, misiunea alimentează – născută de la sine sau ca răspuns şi îndreptată spre Europa însăşi 107 – o nouă dorinţă de recucerire religioasă pe care lărgirea perspectivelor spaţiale şi temporale specifică secolului ne cere să o regândim în termenii istorici şi comunitari. Căci paradoxul acestor „vremuri vitrege" constă în aceea că, tocmai atunci când îşi vede slăbind influenţa efectivă asupra guvernelor şi societăţilor, Biserica se străduieşte să reproducă într-un anumit spaţiu şi la un anumit moment dat, urmând modelul creştinătăţii medievale pe care i-l oferă Romantismul istoric, o serie de fenomene de unanimitate şi comunitare de un tip nou, ce nu sunt străine de afirmaţiile lui Herder privitoare la un spirit al epocii (*Zeitgeist*) sau la un spirit naţional. Iată sosind şi vremea – în Franţa, Italia, Spania sau Germania – imenselor adunări de mulţimi catolice prilejuite de un pelerinaj108, de proclamarea Imaculatei Concepţiuni (8 decembrie 1854), de încoronarea unei statui a Fecioarei, o canonizare la Roma sau alte evenimente solemne. Relativ egalitară, structurată doar pe apartenenţa sa la comunitatea credincioşilor, vegheată de cârja episcopilor şi a preoţilor, mulţimea creştină reinventează individual şi colectiv naţiunea prin intermediul Credinţei, reprezentând din acest motiv unul dintre aporturile Românismului religios la o redefinire a „poporului creştin" atunci când epoca Evoluţiilor ia sfârşit.

Alianţă separatistă încheiată între cplp", ntD

care protestau împotriva deciz Hlor în" riţi t? ani. ° «ne elveţiene catolice, Aderai. În 1847, Dieta a ceru dizolvarea *Z* de gUVernul decretat expulzarea iezuiţilor (n td Zolvarea *Sonderbundului*, după care a

Mai curând decât spre biografii individuale, această căutare a preotului romantic s-a îndreptat spre configuraţiile colective de credinţe, sensibilităţi, sociabilităţi şi acţiuni. Figurile ilustre, episoadele dramatice, gesturile măreţe şi discursurile pline de

elocinţă nu au lipsit totuşi, fie că a fost vorba de Lamennais sau Gioberti de partea damnaţilor Romantismului religios, de Lacordaire şi Rosmini de partea celor căzuţi din nou în erezie, pocăiţi sau nu, ori de Mb hier şi Newman de cea a inspiraţilor clandestini. A-i cuprinde însă pe toţi în legenda unui catolicism romantic, ale cărui contururi apar în mai multe privinţe atât de nesigure, de neclare şi de întârziate, ar însemna să nu recunoaştem limitele receptivităţii Romantismului însuşi, în cadrul sistemului religios al catolicismului. Ar mai însemna, de asemenea, să ignorăm faptul că, în cadrul Romantismului european, la baza dinamismului spiritual şi a reînnoirii sensurilor stă unitatea contradictorie şi nefericită dintre ideal şi concret, dintre eu şi lume, conştiinţă şi realitate. Şi, pentru a încheia, să îndrăznim oare să avansăm ipoteza conform căreia preotul romantic prin excelenţă al acestui veac a fost însăşi întruchiparea frământărilor, a nefericirilor şi biruinţelor, a credinţei şi a înfrângerilor, a rigidităţii şi demnităţii Bisericii, Giovanni Maria Mastaï Ferretti, papa Pius al IX-lea?

Note

1. P. Benichou, *Le*te. *m.ps des prophetes*. *Doctrines de* l'âge *romantique*, Paris, 1977, p. 424.

2. G. Gusdorf, „Religion et religions", în *Le Romantisme*, Paris, 1982 – 1983, 2 vol. (Les *sciences humaines et la pensie occidentale*, Paris, 1977 – 1984, 11 vol., vol. IX-X), vol. I, pp. 537 – 878.

3. *Cf*. mai vechea, dar strălucita sinteză a lui G. Goyau, *L'Allemagne religieuse*. *Le catholicisme*, 3 vol., Paris, 1905 – 1909.

4. Ca să reluăm expresia fără ocolişuri a lui P. Benichou, op. cit., capitolul XII, „L'heresie romantique".

5. *Ibid*., p. 424.

6. *Ibid*.

7. *Cf*. admirabila sinteză a lui H. de Lubac, *La posterite spirituelle de Joachim de Flore*. *I. De Joachim a Schelling*. II. *De Saint-Simon a nos jours*, 2 vol., Paris, 1979 – 1981.

8. *Cf*. fundamentala teză a lui Ph. Bertault, *Balzac et la Religion*, Paris, 1942. Cf. de asemenea, lectura lui A. Wurmser, „Dieu avec nous", în *L & Comedie înhumaine*, Paris, 1964, pp. 213 – 238.

9. Decrete ale Sfintei Congregaţii a Indexului din 16 septembrie 1841 (anw publicării *Preotului de ţară*), 28 ianuarie 1842, 5 aprilie 1842 şi 20 iunie 1864 (*Omnes fabulae amatoriae*). Aceste *păreri* (opinii motivate) ale consi lierilor Congregaţiei, pe care ne-ar plăcea să le putem citi, nu sunt! din păcate, accesibile în prezent, fiind păstrate în arhivele actuale1 Congregaţii pentru Doctrina Credinţei.

10. Căci modelul tuturor acestor „romane ale preotului" din secolul al XIX-lea nu este oare *Vicarul din Wakefield* (1766) al lui Oliver Goldsmith, ale cărui virtuţi rurale şi sentimentalism burghez au influenţat pentru multă vreme producţiile europene? Cât priveşte modelul urmat de *Medicul de ţară* al lui Balzac, acesta este *Viaţa lui Frederic Oberlin* (1831) aparţinând lui Stoeber, elogiu adus unui pastor alsacian care a realizat transformarea materială a satului său de adopţie. Despre Balzac şi protestantism, *cf*. M. Nathan „Pensées protestantes de la *Comedie Humaine*", în *Civilisation chrétienne*. *Approche historique d'une ideologie*, *XVIIP-XIXe siècle*, Paris, 1979, pp. 229 – 253.

11. Despre reprezentările literare ale preotului înainte de Chateaubriand, *cf*. P. Sage, *Le „bon pretre" dans la littérature française d'Amadis de Gaule au Genie du christianisme*, Geneva, 1951. Despre „romanul preotului" ca gen şi imagine literară din epoca romantică până în zilele noastre, *cf*. P. Franche, *Le pretre dans le roman français*, Paris, 1902; J.-L. Prévost, *Le pretre, ce heros de roman*. *I. De Claudel* a *Cesbron*. II. *D'Atala aux Thibault*, 2 vol., Paris, 1952 – 1953; A. Blanchet, *Le pretre dans le roman d'aujourd'hui*, Paris, 1955; P. Ouvrard, *Zola et le pretre*, Paris, 1986.

12. *Medicul de ţară*, capitolul 3 (toate citatele preluate din acest roman urmează traducerea lui G. Marcuson, Editura Dacia, Cluj, 1972 – n.t.).

13. *Preotul de ţară*, capitolul 3 (toate citatele preluate din acest roman urmează traducerea lui G. Marcuson, Editura Saturn, Bucureşti, 1995 – n.t.).

14. *Ţăranii*, capitolul 12 (toate citatele preluate din respectivul roman urmează traducerea lui Gellu Naum, Editura de stat pentru literatură, Bucureşti, 1962 – n.t.).

15. *Ţăranii*, capitolul 5.

16. *Ibid*.

17. *Medicul de ţară*, capitolul 3.

18. *Preotul de ţară*, capitolul 3.

19. Despre limitele realismului balzacian în acest domeniu, *cf*. J. Coppin, „Quelques erreurs de fait sur le catholicisme dans les romans de Balzac", în *Revue d'histoire littéraire de la France*, nr. 2, 1927.

20. *Ţăranii*, capitolul 5.

21. *Preotul de ţară*, capitolul 3.

22. *Ţăranii*, capitolul 11.

23. *Bâatrix* (1839, terminat în 1845), capitolul 3.

24. *Preotul de ţară*, capitolul 3.

25. *Ibid*.

26. Despre educaţia clericală ca *stare* în secolul al XVIII-lea, *cf*. D. Julia, „L'education des ecclésiastiques en France aux XVII6 et XVIIP siècles", în *Problèmes d'histoire de l'education. Actes des seminaires de l'École française de Rome et l'Universită di Roma „La Sapienza"*, Roma, 1988, pp. 141 – 205. Despre mutaţiile provocate de transformările seminarului în secolul al XIX-lea, *cf*. EI. Langlois, „Le temps des seminaristes. La formation clericale en France aux XIXE et XXe siècles", în *ibid*., pp. 229 – 255, Ph. Boutry, „Vertus d'état et clerge intellectuel: la crise du modele sulpicien dans la formation des prêtres français au XIXe siècle", în *ibid*., pp. 207 – 228.

220 PHILIPPE BOUTRY

27. *Preotul de ţară*, capitolul 3.

28. Despre alăturarea lui Balzac la legitimismul

politic în zorii Monarhiei din Iulie şi semnificaţia acesteia, *cf*. A. Übersfeld, „La crise de 1831 – 1833 dans la vie et l ceuvre de Balzac", în *Europe*, nr. 429 – 430, ianuarie-februarie 1965, pp. 55 – 73.

29. A. Wurmser, „Dieu avec nous", în *La Comedie înhumaine*, Paris, 1964, p. 217.

30. *Medicul de ţară*, capitolul 3.

31. *Ibid.*, capitolul 2.

32. *Ibid.*, capitolul 5.

33. Scrisoare a lui Balzac către Zulma Carraud, 2 septembrie 1833.

34. *Medicul de ţară*, capitolul 3.

35. *Preotul de ţară*, capitolul 3.

36. Pentru o analiză mai aprofundată a programului politic, social şi economic al lui Balzac-romancier „cu tează", *cf*. R. Fayolle, „Notes sur la pensée politique de Balzac dans *Le Médecin de campagne* el. *Le Cure de village*", în *Europe*, nr. 429 – 430, ianuarie-februarie 1965, pp. 303 – 324, ca şi prefaţa lui E. Le Roy Ladurie la reeditarea *Medicului de ţară* (*Le Médecin de campagne*, Paris, Gallimard/Folio, 1974).

37. *Medicul de ţară*, capitolul 1 (cel care vorbeşte este Benassis).

38. Asupra acestei probleme, *cf*. meditaţia lui J. Bastier, „Les paysans de Balzac et l'histoire du droit rural", în *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, XXV, 1978, pp. 396 – 418.

39. *Ţăranii*, capitolul 6.

40. *Ibid.*, capitolul 2.

41. *Preotul de ţară*, capitolul 3.

42. *Ţăranii*, capitolul 2.

43. *Ibid.*, capitolul 6.

44. *Preotul de ţară*, capitolul 4.

45. *Ţăranii*, capitolul 11.

46. *Preotul de ţară*, capitolul 4.

47. P. Franche, *Le pretre dans le roman français*, Paris, 1902, pp. 117 – 118.

48. *Ibid.*, p. 126.

49. *Preotul de ţară*, capitolul 3.

50. Despre apariţia mitului creştinătăţii în epoca romantică, *cf.* observaţiile fundamentale ale lui J. Gâdille, „Le concept de civilisation chrétienne dans la pensée romantique", în *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une ideologie, XVIII-XIXe siècle*, Paris, 1975, pp. 183 – 209, şi ale lui D. Menozzi, „Intorno alle origini del mito della cristianită", în *Cristianesimo nella storia*, V, 1984, pp. 523 – 564 (număr special dedicat acestei chestiuni). Cf. de asemenea, J.-R. Derre, *Lamennais, ses amiset le mouvement des idées à l'époque romantique (1824 – 1834)*, Paris, 1962; H.W. Paul, „In Quest of Kerygma: Catholic Intellectual Life în XIX Century France", în *American Historical Review*, LXXV/2, 1969, pp. 387 – 423; F.-P. Bowman, *Le Christ romantique*, Geneva, 1973; B. Plongeron, „Des contraintes concordataires au rêve theocratique", 1° *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770 – 1820)*, Geneva, 1973, pp. 251 – 310; P. Benichou, *Le temps des prophetes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, 1977; G. Miccoli, „Chiesa e società în Italia trăj Ottocento e Novecento: îi mito della cristianită", în *Chiese nella società* – PREOTUL

221

51

52

53.

54.

55.

Verso un superamento della cristianită, Torino, 1980, pp. 151 – 245, reluat în *id.*, *Fra mito della cristianită e secolarizzazione. Studi sul rapporto Chiesa – società nell'etă contemporanea*, Casale Monferrato, 1985, pp. 21 – 92; Y. Tranvouez, *Catholiques d'abord. Approches du mouvement catholique en France (XIX-XX* siècles)*, Paris, 1988; G. Ruggieri, „Teologia e restaurazione", în *Cristianesimo nella storia*, XII, 1991, pp. 469 – 488 (număr special dedicat acestei chestiuni) şi H.J. Pottmeyer, „Ultramon-tanismo ed ecclesiologia", în *ibid.*, pp. 527 –

552 (cu trimitere la întreaga bibliografie germană în domeniu).

Despre mişcarea teologică şi filosofică în epoca romantică, *cf*. clasicele sinteze ale lui: M. Ferraz, *Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*. *Tradiţionalisme et ultramontanisme*, Paris, 1880; J. Bellamy, *La Théologie catholique au XIXe siècle*, Paris, 1904; A. Monod, *De Pascal a Chateaubriand*. *Les defenseurs du christianisme de 1670 a 1802*, Paris, 1916; E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, 3 vol., Paris – Lille, 1948 – 1952; L. Foucher, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avânt la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800 – 1880)*, Paris, 1955.

În această privinţă, *cf*. frumoasa sinteză aparţinând lui D. Menozzi, „Tra riforma e restaurazione. Dalia crisi della società cristiana al mito della cristianită medievale (1758 – 1848)", în *Storia d'Italia*. *Annali 9*. *La Chiesa e îi potere politico dai Medioevo all'etă contemporanea*, volum coordonat de G. Chittolini şi G. Miccoli, Torino, 1986, pp. 767 – 806. J. Gâdille, „L'ultramontanisme français au XIXe siècle", în N. Voisine şi J. Hamelin (ed.), *Les Ultramontains canadiens-franqais*. *Études d'histoire religieuse presentées en hommage au professeur Philippe Sylvain*, Montreal, 1985, p. 29.

Despre Louis de Bonald, *cf*. studiile realizate de H. Moulinie, *De Bonald*. *La vie*, *la carrière politique*, *la doctrine*, Paris, 1916; J. Gritti, *Bonald*, *la Révolution française et le reveil religieux*, Paris, 1962; J.-R. Derre, „Chateaubriand et Bonald", în *Cahiers de l'associ*ation *internaţionale des études françaises*, XXI, 1969, pp. 147 – 166; J. Bastier, „La fortune d'un emigre, Louis de Bonald", în *Annales historiques de la Révolution française*, XLVII, 1975, pp. 431 – 455; D. Klinck, „Aux origines intellectuelles du catholicisme social: la critique de la société industrielle par Bonald et Lamennais", în *Etat et pouvoir*. *Tr*oisième *colloque de l'association française des historiens des* idées *politiques* (Bastia, 1984) Paris, 1985,

pp. 55 – 68; P. Macherey, „Bonald et la philosophie”, în *Revue de synthèse*, IV, 1, 1987, pp. 3 – 30; D. Klinck, „La theorie du pouvoir de Bonald et l’ancienne constitution de France: un programme de regene-ration de la noblesse française”, în *La Révolution française et le processus de socialisation de* l’homme *moderne*, Paris, 1989, pp. 61 – 68; J. Bastier a publicat recent o importantă lucrare inedită, *Reflexions sur la Révolution de juillet 1830*, Toulouse, 1983.

În privinţa lui Joseph de Maistre ne vom raporta la mai vechile sinteze ale lui C. Latreille, *Joseph de Maistre et la Papaute*, Paris, 1906; G. Goyau, *La pensée religieuse de Joseph de Maistre d’après des documents inedits*, Paris, 1921; A. Omodeo, *Un reazionario*. Îl *conte J. de Maistre*, Bari, 1939; E.M. Cioran, introducere la *Du Pape et autres textes*, Monaco, 1957, pp. 10 – 60; R. Lebrun, *Throne and Altar*: *the Political and Religious*

Thought of Joseph de Maistre, Ottawa, 1965; R. Triomphe, *Joseph de Maistre*. *Étude sur la vie et sur la doctrine d’un materialiste mystique*, Geneva, 1968. Evoluţia sa din punct de vedere religios a suscitat recent unele cercetări şi dezbateri: J. Nicolas, „La «conversion» de Joseph de Maistre (1789 – 1791)”, în *Annales historiques de la Révolution française*, XLIII, 1971, pp. 113 – 129; J.-L. Darcel, „La conversion de Joseph de Maistre (1789 – 1791). propos de notes marginales attribuées a J. de Maistre”, în *Annales historiques de la Révolution française*, L, 1978, pp. 81 – 91 (cu un răspuns al lui J. Nicolas în pp. 90 – 91); J.-L. Darcell, „Des pbnitents noirs à la frâne-maçonnerie. Aux sources de la sensibilite maiştrienne”, în *Revue des études maiştriennes*, IX, 1985, pp. 7 – 123, şi R. Lebrun, „Les lectures de J. de Maistre d’après ses registres inedits”, în *ibid.*, pp. 127 – 194; J.-L. Darcell, „Les armées d’apprentissage d’un contrele volutionnaire. J. de Maistre a Lausanne, 1793 – 1797, introduction et lettres inedites a Vignet des Etoles”, în *Revue des études maiştriennes*, X, 1986 – 1987, pp. 7 –

135. Despre legătura sa cu Romantismul, *cf*. importantul eseu al lui D. Vouga, *Baudelaire et Joseph de Maistre*, Paris, 1957.

56. *Cf*. M. Reardon, „Pierre Ballanche as a French Tradiţionalist", în *Catholic Historical Review*, LIII, 4, 1968, pp. 358 – 372; P. Benichou, „Ballanche", în *id*., *Le temps des prophetes*, ed. cit., pp. 74 – 104; N. Ozouf, „Ballanche: l'idee et l'image du regicide", în Le *Debat*, 39, 1986, pp. 67 – 80, reluat în *l'homme regenere*. *Essais sur* la Révolution *française*, Paris, 1989, pp. 183 – 210. Cea mai importantă dintre operele lui Ballanche trezeşte din nou interesul şi a prilejuit câteva preţioase reeditări: Le *vieillard et lejeune homme*, Editions Albin Michel, Paris, 1981; *La viile des expiations*, Lyon, 1981, şi Le *dossier de la viile des expiations*, Lyon, 1981, volum coordonat de J.-R. Derre.

57. Amploarea biografiei privitoare la Lamennais descurajează orice referinţă. Dintre abordările mai recente le vom reţine pe cele ale lui: J.-R. Derre, *Lamennais*, *ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique*, ed. cât; L. Le Guillou, *L'Évolution de la* pensée *religieuse de Felicite de Lamennais*, Paris, 1966; Y. Tranvouez, „Religion, politique et civilisation chrétienne: Lamennais en 1817. Étude sur le premier tome de *YEssai sur l'indifference*" şi J.-R. Derre, *JEssai sur l'indifference* et la pensée des Lumières", ambele în *Civilisation chrétienne*, ed. cit., pp. 105 – 142 şi 147 – 182; P. Benichou, „Lamennais", în Le *temps des prophetes*, ed. cit., pp. 121 – 173; J. Lebrun, *Lamennais ou l'inquiétude de la liberté*, Paris, 1981. Dispunem acum şi de *Correspondance générale de Lamennais*, editată de L. Le Guillou, 9 vol., Paris, 1971 – 1981.

58. Asupra operei politice a lui Philippe Gerbet, *cf*. H. Bremond, *Gerbet*, Paris, 1907; P. Harispe, *Lamennais et Gerbet*, Paris, 1909 şi J.-R. Derră, *Lamennais*, *ses amis et le mouvement des idées à l'*époque *romantique* ed. cit.

59. Despre principalul istoric al şcolii tradiţionaliste de inspiraţi mennaisiană, *cf*. R.F. Costigan, *Rohrbacher and the ecelesiology °i Ultramontanism*, Roma, 1980.

60. J. Guerber, Le *Ralliement du clerge français à la morale liguorienne l'abbé Gousset et ses precurseurs (1785 – 1832)*, Roma, 1973; acesta poate fi completat de recentul studiu al lui R. Gibson, „Rigorisme et liguorisi» e dans le diocese de Perigueux, XVIP-XIXe siècles", în *Revue d'histoire & l'Église de France*, LXXV, 1989, pp. 315 – 342.

PREOTUL

223

61. Asupra originilor mişcării intransigente din Italia la trecerea dintre secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, *cf.* importantele studii ale lui G. Pignatelli, „Le origini settecentesche del cattolicesimo reazionario: la polemica antigiansenista del *Giornale ecclesiatico di Roma*", în *Studi storici*, XI, 1970, pp. 755 – 782, şi *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Roma, 1974.

62. G. Manni, *La polemica cattolica nel ducato di Modena (1815 – 1861)*, Modena, 1968.

63. Aşteptând publicarea actelor colocviului *Gioacchino Ventura e îi pensiero politico d'ispirazione cristiana dell'Ottocento* (Palermo, 6 – 9 octombrie 1988) despre care vom putea găsi o scurtă dare de seamă aparţinându-i lui E. Guccione în *Rivista storica italiana*, CXLVI, 1988, pp. 669 – 671, alături de un bilanţ biobibliografic şi critic în F. Andreu, „P. Gioacchino Ventura. Saggio biografico", în *Regnum Dei*, XVII, 1961, pp. 1-161; F. De Lucia, „Bibliografia del padre Ventura. ÎI – Opere e scritti del padre Ventura", în *Regnum Dei*, XX, 1964, pp. 148 – 184, şi F. Andreu, „Bibliografia del Padre Ventura. ÎI – Opere e scritti sul Padre Ventura", în *Regnum Dei*, XX, 1964, pp. 185 – 210. *Cf.*, în cele din urmă, lucrările lui R. Colapietra, „L'insegnamento del padre Ventura alia Sapienza", în *Regnum Dei*, XVII, 1961, pp. 230 – 259; A.S. Kasagi, „Church and State în G. Ventura", în *Regnum Dei*, XXXV, 1979, pp. 1-168; P. Di Attilio, *Il potere politico nel pensiero di Gioacchino Ventura*, Roma, 1979, şi M. Tesini, *Gioacchino Ventura. La Chiesa nell'etă delle rivoluzioni*, Roma, 1988.

64. K. Werner, *Geschichte der katolischen Théologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart*, München, 1889; L. Scheffczyk (coord.), *Théologie im Aufbruch und Widerstand. Die deutsche katolische Théologie im 19. Jahrhundert*, Bremen, 1955.

65. M. Sancipriano, *ÎI pensiero politico di Haller e Rosmini*, Milano, 1968.

66. Despre autorul lucrării *Filosofia fundamental*, *cf.* J. Gâdille, „Le concept de civilisation chrétienne dans la pensée romantique", în *Civilisation chrétienne*, ed. cit., pp. 205 – 206.

67. *Cf.* substanţială introducere a lui A. Coyne, „Quelqu'un dans l'attente du déluge", la recenta sa traducere în franceză a lucrării *Lettre au cardinal Fornari et textes armexes*, Lausanne, 1989, pp. 9 – 96.

68. Asupra reticenţelor Romei în ceea ce priveşte gândirea lui de Maistre, *cf.* B. Jacqueline, „Le Saint-Siege et la publication de *Du Pape* d'après les archives du Vatican, 1818 – 1820", în *Revue des études maiştriennes*, VIII, 1983, pp. 59 – 82. Dispunem acum şi de întregul dosar roman al *Condamnation de Lamennais*, volum coordonat de M.-J. şi L. Le Guillou, Paris, 1982.

R. Aubert, „La geographie ecclesiologique du XIXe siècle", în „L'Eccidsiologie au XIXe siècle (Strasbourg, 26 – 28 novembre 1959)", în *Revue des sciences religieuses*, XXXIV, 1960/2, 3, 4, pp. 11 – 15; Y.M. Congar, „L'ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'afirmation de l'autorite", în *ibid.*, pp. 77 – 114. Cf. de asemenea, G. Alberigo, „Dai bastone alia misericordia. Îl magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830 – 1980)", în *Cristianesimo nella storia*, II, 1981, pp. 487 – 521. *Medicul de ţară*, capitolul 2.

69.

70.

224 71.

72.73.

74.75.

76

Essai sur l'indifference en matière de religion, Paris, 1817, vol. I, partea a II-a, capitolul V (ediţia Paris – Bruxelles, 1828, p. 489). *Ibid.*, vol. I, partea I, capitolul VI (ed. cit., p. 165). Asupra acestei chestiuni, *cf.* importanta contribuţie a lui M. Deneken, „Les romantiques allemands, promoteurs de la genèse de la notion d'Église sacrement du salut? Contribution a Fetude de la genèse de l'expression «Église *sacrement du salut*»", în *Revue des sciences religieuses* (Strasbourg), LXVII/2, 1993, pp. 55 – 74; „Sacramentalite de l'Église et théologie romantique. Contribution à l'étude de la genèse de l'expression «*Église sacrement du salut*»", în *ibid.*, LXVII/3, 1993, pp. 41 – 57. *Ibid.*, LXVII/3, pp. 44 – 45 (în legătură cu Drey şi Şcoala din Tübingen). Despre dimensiunea profetică şi escatologică a catolicismului european din secolul al XIX-lea, *cf.* P. Stella, „Per una storia del profetismo apocalittico ottocentesco. Messaggi profetici di don Bosco a Pio IX e all'imperatore d'Austria (1870 – 1873)", în *Rivista di storia della Chiesa în Italia*, IV, 1968, pp. 448 – 469; J.M. Mayeur, „Mgr Dupanloup et Louis Veuillot devant les prophéties contemporaines en 1874", în *Revue d'histoire de la spiritualité*, 48, 1972, pp. 193 – 204; EI. Langlois, „La conjoncture miraculaire à la fin de la Restauration. Migne, miracle oublié", în *ibid.*, 49, 1973, pp. 227 – 242; P.G. Camaiani, „Câştighi di Dio e trionfo della Chiesa. Mentalită e polemiche dei cattolici temporalişti nell'etă di Pio IX", în *Rivista storica italiana*, LXXXVIII, 1976, pp. 699 – 744; Ph. Boutry, J. Nassif, *Martin l'Archange*, Paris, 1985; M. George, „Die Fälschung der Wahreit und des Guten. Gestalt und Wesen der Antihrist im 19. Jahrhundert", în *Zeitschrift für Kirchen-geschichte*, CII/1, 1991, pp. 76 – 103; M. Caffiero, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia în Rivoluzione*, Genova, 1991, şi „Santi, miracoli e conversioni a Roma nell'etă rivoluzionaria", în *Ricerche per la storia religioasa di Roma*, IX, 1993, pp. 155 – 186.

Despre reevaluarea artei medievale în Franţa

începutului de secol al XIX-lea, *cf*. *Le Gothique retrouve*. *Catalogue de l'exposition de l'Hotel de Sully (31 octobre 1979 – 17 fevrier 1980)*, Paris, 1979; *Viollet-le-Duc*, Paris, 1980; F. Berce, *Les premiers travaux de la Comission des monuments historique, 1837 – 1848*. *Proces-verbaux et releves d'architectes*, Paris, 1979; J.M. Leniaud, *Jean-Baptiste Lassus (1807 – 1857) ou le temps retrouve des cathedrales*, Geneva, 1980; J. Coli, „Henry Revoil: le medievisme dans le Midi", în *Provence historique*, XXVI, 1976, pp. 255 – 270; E. Williams, „Prosper Mérimée et l'archeologie medievale du Midi de la France en 1834", în *Annales du Midi*, XCIII, 1981, pp. 279 – 291., *Le Génie du christianisme* (1802), partea a III-a, cartea I, capitolul 8.

„Des églises gothiques".

Despre nazarineni, *cf*. K. Andrews, *The Nazarenes*. *A Brotherhood °t German Painters în Rome*, Oxford, 1964 (traducerea şi adaptarea italiană: *La pittura dei Nazareni di Villa Massimo*, Roma, 1968) R. Bachleitnert, *Die Nazarener*, München, 1976; *cf*., de asemenea, cele mai recente cataloage de expoziţie: *Die Kunst der Deutsch-Romer*, Muncheb> 1976; H.J. Ziemke (coord.), *Die Nazarener*, Frankfurt am Main, 197" *Es gibt nur ein Rom in der Welt*. *Zeichnungen und Bildnisse deutschz Künstler în Rom um 1800*, Kassel, 1977; *Deutsche Künstler um Ludwtă I im Rom*, München, 1981, şi mai ales / *Nazareni a Roma*, Roma, 198*

PREOTUL

225

80.

79. *Cf*. R. Aubert, „La restauration monastique dans l'Europe occidentale du XIXe siècle", în *Revue benedictine*, LXXXIII, 1973, pp. 9 – 32, ca şi recenta sinteză coordată de G. Bedouelle, *Lacordaire, son pays, ses amis et la liberté des ordres religieux*, Paris, 1991.

În ceea ce priveşte cazul Franţei, *cf*. J.M. Leniaud, „Les constructions d'églises sous le Second Empire. Architecture et prix de revient", în *Revue d'histoire de l'Église de France*, LXV, 1979, pp. 267 – 278; Ph. Boutry,

„Les mutations du paysage paroissial. Reconstructions d'églises et translations de cimetieres dans les campagnes de l'Am au XIXe siècle", în *Ethnologie française*, XV/l, 1985, pp. 7 – 34, reluat în „Les mutations du paysage paroissial: la reconstruction des églises", în *Prêtres et paroisses au pays du cure d'Ars*, Paris, 1986, pp. 117 – 151; N.J. Chaline *etalii*, „La construction des églises paroissiales aux XIXE et XXe siècles", în *Revue d'histoire de l'Église de France*, LXXIII, 1987, pp. 35 – 59 (cu trimiteri bibliografice în pp. 58 – 59); B. Delpal, „La construction d'églises, un element du detachement religieux au XIX6 siècle", în *ibid.*, pp. 67 – 74.

Despre istoriografia de inspiraţie catolică în Franţa la mijlocul secolului al XIX-lea (*Revue des questions historiques*), *cf.* sinteza lui C.O. Carbonell, *Histoire et historiens. Une mutation ideologique des historiens français*, Toulouse, 1976.

Cele cinci volume din ediţia Jules Quicherat a celor două *Proces de Jeanne d'Arc* apar sub egida Societăţii de Istorie a Franţei între 1841 şi 1849, urmate de *Apercus nouveaux* (1850). Lucrarea *Jeanne d'Arc* a lui Michelet (inclusă în volumul V al *Histoire de France* apare în 1841. Să reamintim că procesul Episcopului este deschis la Orléans, la iniţiativa monseniorului Dupanloup, pe 2 noiembrie 1874; cauza este introdusă la Roma pe 27 ianuarie 1894; Ioana d'Arc este beatificată pe 18 aprilie 1909 şi canonizată pe 16 mai 1920. *Cf.* P.M. Brun, „Les peripeties de la canonisation de Jeanne d'Arc", în *Bulletin de la Société archéologique et historique de l'Orleanais*, VI, 1970, pp. 121 – 134. Citat de J. Gâdille, „Le concept de civilisation chrétienne dans la pensée romantique", în *Civilisation chrétienne*, ed. cit., p. 196.

85. E. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (1883), capitolul 4.

86. E. Hardouin-Fugier, *Louis Janmot, 1814 – 1892*, Lyon, 1981; *Hippolyte, Auguste et Paul Flandrin. Une fraternite picturale au XIXe siècle*, Paris, 1984; B. Foucart, *Le renouveau de la peinture religieuse en France (1800 –*

1860), Paris, 1987.

87. Despre universul imaginii pioase în secolul al XIX-lea, *cf*. C. Rosenbaum-Dondaine (coord.), *L'Image de pieţe en France*, *1814 – 1914*, Paris, 1984; J. Pirotte, *Images des vivants et des morts*. *La vision du monde propagee par l'imagerie de devotion dans le Namurois*, *1840 – 1965*, Louvain – Bruxelles, 1987; A. Vircondelet, *Le monde merveilleux des images pieuses*, Paris, 1988.

°8. EI. Savart, „À la recherche de l «art» dit de Saint-Sulpice", în *Revue d'histoire de la spiritualité*, LII, 1976, pp. 265 – 282.

Cf. studiile, deja citate, aparţinând lui EI. Langlois, „Le temps des seminaristes. La formation clericale en France aux XIXE et XXe siècles" şi Ph. Boutry, „Vertus d'état et clerge intellectuel: la crise du modele sulpicien dans la formation des prêtres français au XIXe siècle", în

81.

82.

83.

84.

89.

226 PHILIPPE BOUTRY

Problèmes d'histoire de l'education. *Actes des seminaires de l'École française de Rome et l'Universită di Roma „La Sapienza"*, Roma, 1988, pp. 207 – 228 şi 229 – 255, la care vom adăuga, în cazul Franţei:

E. Baudaire, „La formation intellectuelle du clerge de France au XIX6 siècle", în *Annales de philosophie chrétienne*, 1904, pp. 153 – 170 şi 267 – 308; J.M. Chotard, *Seminariste*? *Une espece dispărue*? *Histoire et structure d'un petit-seminaire*, *Guerande* (*1822 – 1966*), Sherbrooke, 1977; C. Dumoulin, *Un seminaire français au XIXe siècle*. *Le recrutement*, *la formation*, *la vie des clercs a Bourges*, Paris, 1978.

90. EI. Langlois, „Le temps des seminaristes", art. cât; Cf. de asemenea, frumoasa sinteză a lui J. Roge, *Le simple pretre*, să *formation*, *son experience*, Paris, 1965.

91. Recenta sinteză aparţinând lui M. Guasco, „La

formazione del clero: i seminari", în *Storia d'Italia*. *Annali 9. La Chiesa e îi potere politico dai Medioevo all'età contemporanea*, coordonat de G. Chittolini şi G. Niccoli, Torino, 1986, pp. 629 – 715, cu trimitere la întreaga bibliografie.

92. În ceea ce priveşte Italia, vom reţine îndeosebi studiile novatoare ale lui X. Toscani, *ÎI clero lombardo dall'Ancien Régime alia Restaurazione*, Bologna, 1979, şi *id.*, *Secolarizzazione e frontiere sacerdotali. Il clero lombardo nell'Ottocento*, Bologna, 1982.

93. F. Martin Hernández, *Los seminarios españoles. Historia y pedagogia. I. 1563 – 1700*, Salamanca, 1964; F. şi J. Martin Hernández, *Los seminarios españoles en la epoca de la Ilustración. Ensayo de una pedagogia eclesiăstica en el siglo XVIII*, Madrid, 1973.

94. Sinteză fundamentală aparţinând lui D. Julia, „L'education des ecclésiastiques en France aux XVII6 et XVIIP siècles", în Problèmes *d'histoire de l'education. Actes des seminaires de l'École Française de Rome et l'Universită di Roma „La Sapienza"*, Roma, 1988, pp. 141 – 205.

95. În privinţa acestei probleme ne vom raporta la recenta şi remarcabila sinteză a lui R. Gibson, „The secular clergy", în *A Social History of French Catholicism (1789 – 1914)*, Londra – New York, 1989, pp. 56 – 103 (cf. de asemenea, „The regular clergy", în *ibid.*, pp. 104 – 133) care trimite la întreaga bibliografie franceză.

96. În ceea ce priveşte Franţa, ne vom sprijini pe sintezele lui G. Cholvy şi Y.-M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Toulouse, 1985 – 1988, 3 voi; R. Gibson, *A Social History of French Catholicism (1789 – 1914)*, ed. cit., ca şi pe *Histoire de la France religieuse. III. Du roi tres-chrétien à la laicite republicaine (XVIIIe-XIXe siècles* (în coordonarea lui Ph. Joutard, cu colaborarea lui Ph. Boutry, D. Julia, EI. Langlois.

F. Raphael şi M. Vovelle), Paris, 1991. Acestor sinteze li se datorează marile teze care au reînnoit în ultimii treizeci de ani istoria religioasă a Franţei concordatare*:

Ch. Marcilhacy, *Le diocese d'Orléans sous l'episcopat de Mgr Dupanloup (1849 – 1878). Sociologie religieuse et mentalites collectives*, Paris, 1962, şi *Le diocese d'Orléans au milieu du XIX8 siècle. Les homm.es et leurs mentalites*, Paris, 1964; M. Faugeras, *La reconstruction catholique dans l'Ouest après la Révolution: le diocese de Nantes sous la Monarchie censitaire (1813 – 1822 – 1849)*, Fontenay – le-Comte, 1964, 2 voi; J. Godel, *La Reconstruction concordataire dans*

Vezi nota de la p. 213 (n.t.).

le diocese de Grenoble après la Révolution (1802 – 1809), Grenoble, 1968; G. Cholvy, *Religion et société au XIXe siècle (1800 – 1830)*, Lille, 1973, 2 voi; EI. Langlois, *Le diocese de Vannes au XIXe siècle (1800 – 1830)*, Paris, 1974; Y.-M. Hilaire, *La vie religieuse des populations du diocese d'Arras, 1840 – 1914*, Lille, 1977, 2 voi; M. Lagree, *Mentalites, religion et histoire en Haute-Bretagne. Le diocese de Rennes. 1815 – 1848*, Paris, 1977, J. Faury, *Clericalisme et anticlericalisme dans le Tarn (1848 – 1900)*, Toulouse, 1981; M. Launay, *Le diocese de Nantes sous le Second Empire. Mgr Jacquemet, 1849 – 1869*, Nantes, 1982, 2 voi; Claude Müller, *Dieu est catholique et alsacien. La vitalite du diocese de Strasbourg au XIXe siècle (1802 – 1914)*, Lille, 1987, 2 voi; B. Delpal, *Entre paroisse et commune*. Les *catholiques de la Drome au milieu du XIXe siècle*, Valence, 1989; M. Lagree, *Religion et cultures en Bretagne (1850 – 1950)*, Paris, 1992.97. Sinteze recente aparţinând lui P. Pierrard, *La vie quotidienne du pretre français au XIX* siècle, 1801 – 1905*, Paris, 1986, şi lui M. Launay, *Le bon pretre. Le clerge rural au XIXe siècle*, Paris, 1986. *Cf.* EI. Langlois şi F. Laplanche (coord.), *La science catholique. „L'Encyclopédie théologique" de Migne (1844 – 1873) entre apologétique et vulgarisation*, Paris, 1992.

A.R. Devie, *Correspondance d'un ancien directeur de seminaire avec un jeune pretre sur la politesse*, Lyon,

1842, pp. 24 – 25. „Mgr Devie, évêque de Belley”, în *Biographie du clerge contemporain par un solitaire* (H. Bărbier), Paris, 1840 – 1851, vol. X, t. VIII, p. 301. *Considerations sur la France*, capitolul 2. *Essai sur l'indifference*, vol. I, partea a II-a, capitolul 3. *Considerations sur la France*, capitolul 2.

În privinţa acestei probleme, ne permitem să trimitem la Ph. Boutry, „Le Roi martyr. La cause de Louis XVI devant la Cour de Rome (1820)”, în *Revue d'histoire de l'Église de France*, LXXVI, 1990/1, pp. 57 – 71. *Considerations sur la France*, capitolul 3. Citat de P. Benichou, *Le temps des prophetes*, ed. cit., p. 77.

107. *Cf*. În ultimă instanţă frumoasele monografii ale lui P. Coulon şi P. Brasseur, *Libermann (1802 – 1852)*. *Une pensée et une mystique missionnaire*, Paris, 1988, şi F. Renault, *Lavigerie*, Paris, 1992.

108. Vom reţine drept model pelerinajul la cămaşa lui Hristos din Trèves, în 1844: *cf*. W. Schieder, „Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844”, în *Archiv fur Sozialgeschichte*, XIV, 1974, pp. 419 – 454.

98.

99.100.

101.102.103.104.

105 106

Intelectualul

Sergio Giuone

Ispitind neantul

Anticipând în anumite privinţe figura nihilistului decadent dinspre sfârşitul secolului al XIX-lea (căreia totuşi îi este deseori impropriu alăturată, de vreme ce în realitate o depăşeşte deja în perspectiva nihilismului ulterior), intelectualul romantic1 pare mai curând să testeze şi să curteze neantul decât să-l suporte după măsura unui destin istoric. Fie că priveşte către Grecia clasică, către propria tradiţie ori către zone ale sufletului iremediabil pierdute, fie că se face purtătorul unui proiect utopic grandios şi revoluţionar, acest intelectual îşi are

steaua polară în neant, ca şi cum numai negativitatea şi nefiinţa ar fi capabile să-i direcţioneze şi să-i salvgardeze perspectivele cercetării. De aceea, poate că nimeni nu a înţeles şi nu a anticipat mai bine ca Novalis ceea ce avea să devină fenomenul caracteristic al epocii, căruia el i-a indicat una dintre trăsăturile cele mai semnificative:

Pe măsură ce eu atribui obişnuitului o altă semnificaţie, cotidianului o înfăţişare misterioasă, cunoscutului farmecul necunoscutului (*die Wiirde des Unbekannten*), finitului înfăţişarea infinitului (*cinen unendlichen Schein*), îl romantizez. […] Lumea trebuie să fie romantizată. Şi iată că va fi găsit sensul originar (*den urspriinglichen Sinn*) *2*.

Aici accentul cade asupra prefixului, asupra lui uncare se transformă în *un* –, asupra negaţiei care poartă către o manifestare de ordin superior.

Nostalgia este pasiune a absenţei. Absenţă nu a unui lucru sau a altuia, ci absenţă ca atare. Desigur, ea capătă multe nume şi înfăţişări, urmând gradele unei nedeterminări progresive: iubita, patria, divinul, idealul, absolutul… Tocmai absolutul, desprins de orice determinare şi Particularitate, este vârtejul în care realitatea întreagă se lasă resorbită. Nu însă pentru a fi anulată. Dimpotrivă, pentru a fi restituită Sleşi. Realitatea nu rezidă în sine, ci, întotdeauna şi în orice caz, trimite către altceva, şi tocmai acel „altceva" absolut, neantul, este orizontul tuturor sensurilor posibile, lăcaşul fiinţei. Neantul, în fond, este adevăratul obiect al nostalgiei, iar faptul că nostalgia are ca obiect neantul face loc celui mai ciudat dintre paradoxurile romantice, acela anticipat odinioară de către Goethe, atunci când îl pune pe Werther, gata să se sinucidă, să spună: „Mă apropii de fereastră, o, draga mea, şi printre norii care străbat repezi cerul în furtună văd

Încă stelele. Nu, voi nu veţi cădea! Cel Veşnic vă poartă în inima lui, pe voi şi pe mine laolaltă". Este ca şi

cum pentru a intra în posesia propriei sale vieţi nu i-ar rămâne decât să şi-o piardă, şi să şi-o piardă în mod deliberat, ca şi cum pentru a sustrage adevărul lucrurilor timpului care le înghite pe toate ar fi necesar ca ele să fie expuse şi predate neantului. De aceea nostalgia, ca dorinţă lipsită de obiect, este pasiune a absenţei, este nevoie care nu are nevoie să fie satisfăcută. Nostalgia este *Sehnsucht*; este *Sucht* de *sehnen*, este dureroasă aviditate de dor care se hrăneşte din sine şi care nu-şi găseşte împăcarea nu pentru că ar fi incapabilă să-şi obţină obiectul dorinţei sau pentru că acest obiect i-ar rămâne necunoscut, ci pentru că acest obiect este pur şi simplu inobiectivabil. Inobiectivabil este neantul. Iar neantul constituie deschiderea originară a tot ceea ce este: aşa cum este la Novalis secretul, misterul, sensul cel mai înalt, guvernat de „non”-ul infinitului şi de necunoscut, sau la Goethe eternitatea care irumpe în suspendarea timpului.

Din acest punct de vedere, reproşul adus de Hegel romanticilor, că-şi făceau o plăcere din contemplarea „răului infinit”, nu pare în întregime justificat. După Hegel, cheia poeticii romantice este nu atât infinitul, cât finitul dedublat, finitul care se oglindeşte în sine şi în limita sa, finitul care, într-un proces fără sfârşit, însă în acelaşi timp neproductiv şi autodistructiv, se mulţumeşte cu negativitatea pe care simulează că ar ţine să o depăşească. Pe scurt, aceşti adoratori ai dimensiunii îndoliate şi sepulcrale a existenţei, aceşti iubitori ai ruinelor n-ar fi decât nişte suflete bune: reprezentarea decorurilor în care existenţa naufragiază, neavând alt scop decât pe acela de a exalta înşelător o echivocă şi complăcută conştiinţă a răului de a trăi. De aici rezultă că exponenţii mişcării nu sunt, după Hegel, la înălţimea misiunii lor epocale. Aceasta constă în a scoate la lumină destinul artei moderne, care este, într-adevăr, acela de a fi „romantică”, însă nu în sensul, înjosit şi deportenţat, după care infinitul se reduce la o contrafigură a finitului, ci în sensul după care, începând cu creştinismul, arta nu poate decât să se refere la infinit ca la un principiu ce o transcende, deschizând

calea către religia libertăţii3. Ei bine, nu tocmai această intenţie caracterizează poetica Romantismului? Şi, mai ales, nu chiar în mediul romantic neantul s-a sustras unei derive blând-nihiliste, spre a deveni motorul unei logici paradoxale şi chiar al unei dialectici? De altfel, Hegel era conştient de acest fapt. O dovedeşte stima lui pentru K.W.F. Solger> cel mai ignorat şi mai profund dintre gânditorii romantici.

După Solger, arta este în mod constitutiv legată de neant4, întrucât ideea se neantizează în mod necesar, astfel încât particularul să poată manifesta universalul. Dacă ideea nu s-ar neantiza, particularul nu ar avea o demnitate artistică autentică şi, prin urmare, o adevărată putere revelatoare, de vreme ce ar fi un semn neesenţial al unui alt lucru. Neantizându-se, ideea produce spaţiul nihilistic şi totuş1

INTELBCTUALUL 233

producător de sens care face din particular vehiculul unei revelaţii. Pe baza acestei teze, Solger lichidează numeroase locuri comune şi neînţelegeri deja solidificate în Romantism. A se vedea, de pildă, conceptul de ironie, pe care atât August, cât şi Friedrich Schlegel, de pildă, îl gândeau în raport cu nulitatea finitului, a cărei conştiinţă ar reprezenta-o. Aşa stând lucrurile, cum ar putea fi deosebit ironistul de resentimentarul care dispreţuieşte realitatea lumii fiindcă nu-şi iubeşte decât propriul eu? Şi ce deşertăciune mai mare există decât privirea aruncată către mizeria cotidiană de pe un improbabil punct de vedere superior? în cel mai bun caz, am avea de-a face aici cu o „năzuinţă către infinit" menită a se consuma în sine în mod steril. Dimpotrivă, scrie Solger într-un pasaj de o rară profunzime, pe care aici ar fi bine să-l parafrazăm comentându-l, noi experimentăm chiar şi realitatea cea mai înaltă (*das Hochste*) într-o formă limitată şi finită. De aceea, ea rămâne pentru noi legată de neant (ba chiar e ca şi cum neantul ar ţine de esenţa ei) şi ar fi pentru noi menită neantului, asemenea lucrurilor celor mai nesemnificative (*das Geringste*). Prin urmare, trebuie să

spunem despre ceea ce, de fapt, îşi are locul în Dumnezeu: şi asta trebuie să apună, să se prăvălească în hău, să atingă neantul acolo unde sensibilitatea noastră, acest organ inconsistent, aleatoriu, *nichtig*, îşi dovedeşte întreaga neputinţă. Şi totuşi, ce altceva se manifestă în această prăbuşire şi scufundare (*Untergang*), dacă nu divinul? Noi nu-l putem atinge în virtutea pretenţiei etice sau teoretice de a ne depăşi finitudinea şi de a ne avânta în zonele infinitului: care este omul ce-şi face astfel de iluzii şi de ce oare o creatură al cărei gând şi a cărei faptă sunt absolut caduce ar trebui să fie în stare să execute un salt atât de improbabil? Cu atât mai puţin am putea spera să participăm ca muritori, ca şi cum condiţia noastră şi-ar merita prin ea însăşi răscumpărarea în ochii unei divinităţi milostive. Fundamentul manifestării divinului nu rezidă în subiectivitate, şi cu atât mai puţin în acel *Streben* (omenească, prea omenească năzuinţă) care în ea îşi are originea. Căci divinul este prezent în mod nemijlocit la dizolvarea realităţii noastre, acolo irumpe, iar temeiul acestei manifestări proprii este neantul5.

Echivalentul acestui fapt în sfera artistică şi – în primul rând chiar – în planul vieţii este ironia tragică. Ceea ce, prin urmare, nu are de-a face cu sentimentul deşertăciunii a tot şi a toate (şi cu răsturnarea lui într-un soi de *hybris* al eului care se înalţă deasupra acestui gol bucurându-se şi exaltându-se), ci cu conştiinţa că nu există altă realitate, iar autoabandonul în fantezii şi metaistorii este inutil; însă, cu toate acestea, sentimentul realităţii, ceea ce îi atrage dragostea şi Preţuirea – sau, mai bine zis, ceea ce face din ea locul unei teofanii –, Se lasă cunoscut, în mod paradoxal, prin intermediul aneantizării sale. hi consecinţă, cine situează esenţa tragicului în contradicţia dintre libertate (libertatea ca premisă şi condiţie a făptuirii morale) şi

necesitate (necesitatea care domină omul sub înfăţişarea destinului) este foarte departe de a o înţelege. Tragicul exprimă caracterul intim contradictoriu al realului la un nivel mai profund, unde fiinţa, care apare străbătută de sfâşieri ireconciliabile, mergând până la enigma obscurei solidarităţi dintre vină şi inocenţă la om, ca şi dintre cruzime şi milostenie la Dumnezeu, îşi extrage totuşi din acest fond tulbure o ultimă şansă de salvare. Realitatea nu poate fi mântuită decât de expunerea ei în faţa neantului. Această expunere nu constituie ea însăşi o formă de mântuire, ca şi cum caducitatea ar reprezenta prin sine o valoare şi, proiectând asupra lucrurilor intonaţia sa descendentă, le-ar conferi statutul unei eternităţi efemere; însă numai în puterea spaţiului nihilistic pe cale de a se forma astfel există ceva ca salvarea realităţii, ceva ca reculegerea acesteia în lumina divinului. Este scris că cine nu-şi pierde viaţa nu şi-o va mântui; aceasta nu înseamnă că a-ţi pierde viaţa înseamnă a o mântui (întrucât, dacă ar fi aşa, nu ar exista niciodată pierdere adevărată), ci că nu există mântuire care să nu treacă prin abandonul şi căderea în neant.

În acest cadru, tragicul grec şi tragicul creştin apar, pur şi simplu, ca două modalităţi istorice ale aceluiaşi fenomen şi ale aceleiaşi dinamici spirituale. Pentru ele este esenţial ca ideea (nu contează aici dacă ideea se află în raport cu ordinea cosmică sau cu voinţa lui Dumnezeu), adică absolutul, să se neantizeze şi, neantizându-se, să apară ca ceva diferit de sine, ca un lucru concret, care totuşi numai în momentul recuperării sale în absolut şi, prin urmare, al disoluţiei sale apare întru totul demn de absolutul însuşi. Şi în ce constă această demnitate, dacă nu în faptul că lucrul îşi atinge în neant fundamentul necondiţionat, „absoluteţea”, libertatea? Arta lucrează întru gestionarea valorii şi semnificaţiei conţinuturilor experienţei omeneşti în lumina nulităţii acestora. Raportându-le pe toate la orizontul unui naufragiu necesar, tot aşa le încredinţează fiinţei şi le gestionează, le mântuieşte – unică formă de ataşament faţă de pământ

prin exaltarea negativului. Nu e de mirare că şi mântuitorii au fost comparaţi în acest sens, într-o manieră suspectă dintr-o perspectivă teologică, însă inevitabilă dintr-una estetică.

Pe scurt, interpretarea lui Solger poate părea, pe bună dreptate, una în cheie estetică a teologiei întrupării – şi prin această trăsătură a sa ar lumina o caracteristică nu tocmai secundară a proiectului romantic. Dar mai există un aspect prin care ea exprimă cum nu se poate mai lămurit o poetică mai vastă. Aici, poate ca nicăieri altundeva, lecţia kantiană ajunge să servească, cu rezultate de o extraordinara originalitate, unei adevărate metafizici a artei. Nu Kant însuşi învăţase că, în definitiv, libertatea este neantul, însă tocmai de aceea constituie punctul în care experienţa se deschide spre absolut? Libertatea reprezintă neantul experienţei; noi nu o experimentăm, nu şi-l care este consistenţa sa ontologică, şi totuşi numai pornind de la realitatea ne dezvăluie profunzimi noumenale. Solger îşi însuşeşte şi dezvoltă în maniera cea mai convingătoare punctele de plecare din *Critica Raţiunii* care îi fascinaseră şi pe primii romantici.

Estetul, *dandy-vi*, *flâneur-ul*

Necesitatea artei? Afirmarea primatului ei? Aceasta pare a fi teza fundamentală a Romantismului. Ea se găsea deja în centrul operei care fusese citită ca un manifest teoretic al mişcării, *Sistemul idealismului transcendental*, în încheierea căreia Schelling scria: „[…] filosofia, aşa cum a fost ea produsă şi hrănită de poezie în copilăria ştiinţei, şi, împreună cu ea, toate acele ştiinţe care prin intermediul său sunt purtate spre perfecţiune, o dată ajunse la plenitudinea lor, ca tot atâtea râuri se vor întoarce la acel universal ocean al poeziei din care au plecat” 6. Poezia este alfa şi omega, începutul şi sfârşitul, întrucât realitatea este poetică şi întrucât stă sub semnul libertăţii, şi nu al necesităţii. Ea emerge, extrasă fiind, spre a exista, de cuvântul care o numeşte, de suflul spiritual care îi dă viaţă, ca dintr-o prăpastie, şi nu de altundeva. Nu dintr-o structură inderogabilă în care ar exista

dintotdeauna, nici dintr-o lume ideală care ar preceda-o. Reşedinţa ei este spiritul, ce respiră după propria voinţă, astfel încât identitatea se transformă în diferenţă, iar diferenţa în identitate. Identic cu sine este orice lucru despre care ne vorbeşte poezia, identic cu adevărul pe care orice lucru din lume îl exprimă, precedat doar de un sentiment extatic de stupoare şi de oroare. Identic cu sine şi în acelaşi timp diferit, căci adevărul este mereu identic cu sine (altfel n-ar fi adevăr), şi totuşi mereu altul (întrucât este liber, nefundat, întemeiat numai pe cuvântul poetic). Nici principiul noncontradicţiei nu constrânge absolutul. Poezia constituie dovada vie a acestui paradox. Într-adevăr, unde, dacă nu în poezie, este realitatea sursă de revelaţie, însă nu pentru că dezvăluie *acelaşi lucru*, ci pentru că evidenţiază infinit diversul şi proteiformul?

Totuşi, arta sfârşeşte prin a apărea neesenţială, evident, împotriva intenţiilor exponenţilor mişcării şi ca o confirmare a justeţei tezei lui Hegel, conform căreia arta romantică, ce conştientizase în adâncul ei că finitul nu are valoare în sine, ci numai ca moment al manifestării mâinitului, nu mai are (altă) raţiune de a fi decât ca un preludiu la autodepăşire. Figura artistului este acum înlocuită – cel puţin în ceea Ce priveşte capacitatea de a exprima latenţe şi virtualităţi mai uşor recognoscibile în efectele din modă şi obiceiuri decât în textele teoretice – se figura celui ce nu mai are nevoie de artă, întrucât propria sa viaţă este pe deplin artistică. Nu se va înşela cu totul Heinrich Heine atunci când – publicând în 1888 *Şcoala romantică*, lucrare ce arunca o lumină

nemiloasă asupra originilor celor ce aveau să pară adevărate maladii ale veacului, dar care totuşi îi recunoştea Romantismului caracterul unei revoluţii – va ajunge să le stigmatizeze intelectualilor romantici (mai ales fraţilor Schlegel, pe care Schiller şi Goethe îi detestau) narcisismul, plăcerea de a mistifica, gustul scandalului şi mai cu seamă voinţa explicită de a pune

orice angajament estetic, indiferent dacă era inspirat din cel mai pur nihilism sau din cea mai ortodoxă restauraţie religioasă, în slujba ideologiei. Şi nici nu trebuie să ne uimească faptul că o carte atât de critică faţă de Romantism (unde, de exemplu, se susţine, în legătură cu presupusa filiaţie a filosofiei romantice din Fichte şi din Schelling, că gândirea fichteană era „deja prăbuşită”, iar aceea a lui Schelling – „o vagă filosofare, nu un sistem filosofic, eventual o improvizare de filosofeme poetice”; să ne închipuim, aşadar, încercarea de a ţine cont de unul şi de celălalt…) 7 începe prin a se prezenta ca fiind urmarea, după exact un sfert de secol, a celebrului *De l’Allemagne* al doamnei de Staël. Greu de închipuit două scrieri mai deosebite, deşi conţinutul este acelaşi. Una intenţionează să schiţeze istoria mişcării romantice, însă pentru a se delimita de ea, ca şi cum conştiinţele ar fi trebuit redeşteptate dintr-un somn al raţiunii care a născut chiar prea mulţi monştri. Cealaltă însă vrea să facă din aceeaşi mişcare o cutie de rezonanţă dincolo de graniţele germane. Dar, chiar dacă intonaţia este opusă – caustică şi polemică în primul caz, până la o evidentă surzenie, în raport cu anvergura speculativă efectivă a perspectivelor în chestiune, şi fervent ingenuă în cel de-al doilea, cu efecte contraproductive de banalizare patetică –, trebuie să evidenţiem că, în realitate, ceva le uneşte. Este vorba de convingerea, menită a se dovedi profetică, potrivit căreia Romantismul inaugurează epoca în care arta cedează locul vieţii artistice, adică desăvârşitei estetizări a vieţii. Preotul acestui soi de operaţiune sacrificială este estetul, iar alături de el, deşi în răstimpuri şi în maniere diferite, *dandy-ul* şi *flâneur-ul*. Ei au în comun o credinţă în artă care nu le pretinde adepţilor săi să se măsoare cu ea. Aceasta nu înseamnă că ei îşi aleg calea cea mai uşoară şi mai scurtă sau că ar ignora caracterul de risc şi de hazard şi mai cu seamă ameninţătoarea posibilitate de prăbuşire care, asemenea unei umbre, însoţeşte orice tentativă de realizare a unei opere noi sau că s-ar mulţumi să-şi modeleze propria existenţă după nişte forme deja

disponibile ori, să spunem, deja omologate. Estetul, *dandy-ul* şi *flâneur-ul* nu sunt nişte simpli consumatori care se învârt, alegând şi degustând, printre produsele expuse în piaţa imaginarului. La şcoala artei, ei au învăţat că exemplaritatea operei propune cea mai seducătoare dintre dezbaterile intelectuale. Dacă opera este în măsură sa înfăţişeze o lege (chiar legea formării ei) cu valoare paradigmaticaindependent de orice regim de universalitate, de ce nu ar fi extinsa această posibilitate la lumea vieţii, la existenţă? Ca şi opera, individuj este inefabil: pentru el nu există nici precept, nici imperativ, ic1

misiune care să-l constrângă înainte ca el să se fi recunoscut în ele ca unul care şi le-a stabilit în mod liber. El este însă legislator şi, prin urmare, această inefabilitate a sa implică totuşi că individul trebuie să răspundă pentru faptele sale într-o totală, radicală autonomie. Expunerea la câmpul nelimitat al voinţei este totuna cu contracţia în singurul punct în care exteriorul coincide cu interiorul, lucrul ce trebuie făcut cu voinţa şi plăcerea de a-l face, gestul cu exprimarea de sine. Experienţa artistică dovedeşte că toate acestea sunt nu doar posibile, ci reale. Cel care o ia în serios îşi pune viaţa sub semnul rigorii, şi în niciun caz al fatuităţii. O viaţă riguroasă ca o operă de artă. O viaţă pentru care stă în picioare teza că stilul şi sensul existenţei sunt perfect convertibile.

Estetul, *dandy-ul* şi *flâneur-ul* suferă însă de o schizofrenie aparte. Ei îşi fac profesiune de credinţă dintr-un nihilism ireductibil, şi totuşi acordă o atenţie voioasă spectacolului lumii. Nu cred în nimic, însă au darul de a arunca asupra lucrurilor o privire care le însufleţeşte şi le luminează. Iar, în timp ce sunt capabili să intre în orice situaţie trăind-o la propriu, o singurătate fără leac îi desparte de ceea ce pare a-i face să palpite. Sunt nişte creaturi muzicale: după cum vor observa, de pildă, atât Kierkegaard, cât şi Wilde şi Baudelaire (autorii care au încarnat cel mai bine trăsăturile specifice ale fiecăreia

dintre aceste figuri, în realitate *post festum*, adică atunci când cariera lor istorică era deja la apus), din evenimentele care le atrag, ele surprind în primul rând ritmul, melodia interioară, cu care se sintonizează numaidecât. Însă tocmai de aceea ei operează o dezrealizare şi o dizolvare a conţinuturilor specifice care se răsfrâng în statutul lor social, transformându-le în făpturi stranii, neînţelese şi, în orice caz, suspecte. Din această controversă fiecare caută să evadeze în felul său: estetul prin ironie, *dandy-ul* cu ajutorul măştii, iar *flâneur-ul* reificându-se.

De fapt, ce altceva este ironia estetului, dacă nu capacitatea de a se aban dona în egală măsură contemplării celei mai dezinteresate sau acţiunii celei mai solicitante, rezervându-şi, cu toate acestea, dreptul de a se sustrage în orice moment inderogabilităţii lucrului în sine Pentru a afirma libertatea eului până la devalorizarea a ceea ce ţinea sufletul prizonier? Estetul, a observat Kierkegaard, ştie să aleagă, iar, dacă ştie să aleagă, trebuie să admitem că personalitatea sa este bogată şi virtual completă, din moment ce acela care alege se angajează Pe sine – şi nu contează dacă este vorba de ceva mic ori de ceva mare şi hotărâtor. Numai că el alege fără *pathos*, ca şi cum şi-ar declara Provizoriu angajamentul din chiar clipa în care şi-l asumă. Aici ironia „ajută, întrucât pare să autorizeze un dublu ataşament: faţă de lucru Şi faţă de sine. Faţă de lucru, în momentul seducţiei, iar faţă de sine, lr* continuitatea temporală. Prin aceasta însă, estetul se dovedeşte de două ori infidel: în raport cu lucrul, care devine dispreţuit şi anihilat, şi în raport cu sine, fiindu-i refuzată posibilitatea de a fi vreodată el

Însuşi. Estetul este victima propriului joc. De vreme ce este un maestru al artei alegerii, se expune fără nicio rezervă vertijului diferenţei. El surprinde în orice lucru nuanţe imperceptibile, dar preţioase, care celorlalţi le scapă, totul se aprinde sub privirea sa, devenind demn de

apreciere, totul îi apare interesant în cel mai înalt grad. Şi tocmai această forţă a atenţiei doritoare îl transformă într-un seducător. A seduce înseamnă a transfera propria dorinţă în obiect, care, pe măsură ce este investit de dorinţă, se exaltă, străluceşte de frumuseţe şi nu poate face abstracţie de lumina reflectată de care se bucură. Dar dacă nu există niciun lucru sau nicio persoană care să nu suscite această pasiune, atunci orice lucru i se pretează. Diferenţa, care transformă orice ungher al lumii în locul cel mai atrăgător, cade în indiferentism, într-o formulă *Aut-aut*, dacă estetul ar primi în dar o baghetă magică, ar folosi-o întotdeauna ca să-şi cureţe pipa. Prizonier al unei contradicţii paralizante, estetul caută să evadeze înlocuind indiferenţa cu excitante din ce în ce mai tari. Rezultatul: căderea în disperare şi în isterismul spiritului.

Alta este strategia *dandy-ului*. Tragedia estetului este una a personalităţii. O tragedie fără *catharsis*. Estetul este subjugat unor categorii pe care nu este în măsură să le stăpânească, întrucât ele provin din sfera religioasă şi numai acolo lasă loc unei ipoteze de eliberare – aşa sunt disperarea şi isterismul spiritului. De altfel, religia reuşeşte să dea seamă de această tragedie într-o măsură mult mai mare şi mai bună decât etica. Etica o explică identificând în disiparea ludică – şi deci în refuzul ataşamentului faţă de sine de-a lungul axei temporale a existenţei – principiul dezagregării personalităţii. Religia arată însă că acest principiu are la rândul său o funcţie dezagregantă, căci elementul autentic negativ, singurul care poate distruge cu adevărat individul, adică păcatul, se manifestă mai întâi în pretenţia orgolioasă a omului de a-şi fi suficient sieşi şi, prin urmare, de a se constitui în propria autonomie şi în propria independenţă faţă de Dumnezeu. Religios ratat, estetul se pomeneşte astfel în alternativa dintre autodistrugere şi imposibila mântuire. Ei bine, *dandy-ul*, mai conştient decât ar putea părea, caută să ocolească tocmai această alternativă. În acest scop, el îşi îndreaptă toate eforturile pentru a identifica personalitatea cu fiinţa mascată, fiind ajutat, de altfel, în

acest sens şi de etimologie. Lui nu-i pasă nici de sine, nici de ceilalţi – oricum, se învârte prin lume afişând nepăsare şi accentuându-şi propria diversitate, însă nu sfidând convenţiile şi cu atât mai puţin formele. Dimpotrivă, *dandy-vi*, adevăratul *dandy*, se mişcă printre ele ca un maestru de ceremonii. Ca să folosim expresia lui Oscar Wilde: *dandy* este acela care se află în largul său oriunde, la bordel ca şi în biserică, la curte ca şi pe stradă. Dacă exista un semn excesiv care să-l distingă de ceilalţi, acela este sublinierea lui „oriunde". De fapt, *dandy-ul* nu se găseşte niciodată pe lângă sine, nici pe lângă celălalt – lui nu-i pasă nici de sine, nici de celălalt, ci I

numai de apariţia sa, de trecerea sa dintr-o situaţie în alta, de înfăţişarea sa *în figuris*, iar acest fapt conferă faptelor sale o durată care le răscumpără din zona gratuitului şi nesemnificativului. Forma, stoarsă de conţinuturi şi redusă la o carcasă perfect goală, constituie paşa – portul său în lume. Nimic nu mai simbolizează nimic. Toate lucrurile rezidă în identitate. Nu mai există niciun motiv de disensiune, sfâşiere sau contradicţie. Avem de-a face de-a dreptul cu o miraculoasă convertibilitate a opuselor: tumultul existenţei este decantat în jocul raporturilor formale, iar acest joc se pretează în modul cel mai ductil la atenuarea asperităţilor realului. Eliberat, în sfârşit, de mişcarea chinuitoare care îl obliga pe estet să se întoarcă neîncetat de la lume la eu şi invers (fapt a cărui cea mai elocventă expresie o reprezenta ironia), *dandy-ul* apare acum ca un prestidigitator care le face să dispară indistinct una în cealaltă (şi este semnificativ faptul că ironiei el îi substituie *Witz-ul*, calamburul, vorba de duh). Atunci, exorcismul se poate considera reuşit? împreună cu Wilde, vom putea răspunde că *dandy-ul* se află la adăpost atât de adversităţile timpului, dat fiind că a renunţat a se constitui ca subiect moralmente responsabil al unor fapte care se desfăşoară pe o linie de continuitate, cât şi de agresiunile exteriorităţii, dată fiind capacitatea lui de a se plia pe ea ori de a o lăsa să-i alunece pe deasupra fără a

lăsa vreo urmă. Că mai apoi, într-o arhivă secretă a memoriei, acele adversităţi şi agresiuni sunt păstrate până la a constitui un act de acuzare e o altă poveste, care nu-l priveşte pe *dandy* în mod direct, ci, eventual, renunţările sale la rol, moartea sa. Iar *dandy-ul* poate răspunde că moartea este un fapt natural, şi nu moral, chiar dacă aceasta nu-l împiedică pe moralist să-şi ia revanşa.

Cât despre *flâneur*, el reprezintă într-un anumit sens reversul estetului. Dacă am presupune o logică subiect – obiect sau eu – lume şi am aplica-o celor trei figuri aflate în chestiune, ar trebui să spunem că estetul se situează la polul subiectiv al acestei logici, *flâneur-ul* la cel obiectiv, iar *dandy-ul* în punctul median de echilibru. În timp ce estetul este caracterizat de o trăsătură puternic narcisistă, *flâneur-ul* este atras, pur şi simplu, de o dimensiune ce ţine de trăsăturile Meduzei. *Flâneur-ul* nu seduce, ci este sedus. Iar ceea ce îl seduce (în sensul literal al termenului, adică îl extrage din sine, îl târăşte în labirintul acelei *grande viile*, cum spune Baudelaire, acolo unde pulsează *la vie Moderne*) este marele teatru al lumii. Principiul acestei teatralizări şi yacestei spectacularizări nu se află însă, aşa cum, dimpotrivă, se lr>tâmplă în cazul estetului, în puterea lui. *Flâneur-ul* nu este decât o °glindă a lucrurilor, iar lucrurile îl năpădesc, găsind în el o primire discriminată, pe măsura reificării sale, a transformării sale într-un SII-iplu ciob de materie translucidă. Astfel, experienţa sa se caracteri-2 ează, cum subtil va observa Walter Benjamin, prin faptul că subiectul este, în mijlocul mulţimii, izbit asemenea unui obiect. Şi totuşi, la el.

spre deosebire de *dandy*, persistă tenace amintirea vechii subiectivităţi pierdute şi a primatului conştiinţei. O imparabilă dromomanie îl chinuie – către lucruri, către lucrurile însele... Dacă este însă adevărat (pascalismul mascat al lui Baudelaire) că toate relele decurg din neputinţa de a rămâne în propria cămăruţă, atunci ar trebui adăugat că nu există rău pe care *flâneur-ul* să nu-l ia

asupra sa. Însă, mai mult decât cu mielul sacrificial sau cu mântuitorul, *flâneur-ul* se aseamănă cu demonicul „Nimeni”, care suferă, cunoaşte profunzimile durerii, a străbătut toate zonele negaţi vi taţii, dar, ca o nonpersoană ce este, nu poate ispăşi, nu poate mântui. De altfel, despre ce mântuire este vorba, dacă nesfârşita *mizere* a lumii nu poate fi decât reduplicată, oglindită şi păstrată în disperare? Doar dacă nu cumva, aşa cum Baudelaire pare să sugereze în tresăririle sale de înfricoşare gnostică, nu ne este dată o altă posibilitate de mântuire decât aceea *ex profundis*, adică aceea care se ridică din adâncul disperatei sale imposibilităţi.

În ciuda faptului că lasă loc unor perspective divergente (cum s-a petrecut în plan istoric, unde, în funcţie de tradiţiile originare, s-a asistat la unele caracterizări de care aici ne este cu neputinţă să dăm seama), estetul, *dandy-ul* şi *flâneur-ul* aparţin de drept orizontului romantic comun. Ei reprezintă însă un soi de deviere interioară a Romantismului. Desigur, din Romantism ei dezvoltă ideea centrală, conform căreia experienţa artistică ar avea o exemplaritate care autorizează cele mai îndrăzneţe extrapolări – şi dacă totul, de la ştiinţă la religie, de la morală la politică, trebuie să fie raportat la artă, nu vedem de ce acest fapt nu şi-ar păstra valabilitatea, *tout court*, şi pentru viaţă. Însă tocmai aici estetul, *dandy-ul* şi *flâneur-ul* înfăptuiesc un pas care *nu* este necesar. Aceasta se petrece acolo unde nihilismul şi estetismul se identifică. Ceea ce, în sine, este legitim: cum să nu i se recunoască o intonaţie estetizantă tezei conform căreia cerurile s-au golit de transcendenţă şi, prin urmare, numai arta mai poate acoperi golul şi cum să nu se evidenţieze o declinaţie nihilistică în ideea că arta şi numai arta oferă modele plauzibile de acţiune şi de cunoaştere? Totuşi, nihilismul şi ontologia neantului (cea care constituie chiar nucleul şi noutatea autentică a poeticii romantice) rămân complet separate în ceea ce priveşte esenţialul: pe de o parte, neantul intermediază o dezrealizare care asimilează toate conţinuturile

experienţei cu jocurile fanteziei, găsind ecou în constatarea nietzscheană că lumea a devenit basm, iar, pe de altă parte, neantul reprezintă condiţia ca adevărul să se ivească şi de aceea lumea, cum a spus Novalis, *trebuie* să devină basm – pentru a accede la „semnificaţia ei cea mai înaltă, şi nu pentru a o anula. Dacă estetismul afirmă că totul este artă făcând, fără îndoială, abstracţie de artă (să nu uităm că estetu *dandy-ul* şi *flâneur-ul* trăiesc *en artiste*, însă se feresc straşnic să treacă la lucru ca atare, iar Kierkegaard, în ilustrarea stadiului estetic nu întâmplător introduce unele personaje dintre care niciunul ni.

este artist), prin poetica romantică se confirmă că arta este necesară. Necesară pentru a salvgarda spaţiul inutilului, al gratuitului, al neesenţialului. Necesară pentru a păstra memoria neantului, a originii şi a identităţii lor. Necesară pentru a demasca ceea ce în figurile estetismului devine amară lege a talionului.

Utopistul şi conservatorul

Aşadar, basmul. Asupra acestui punct Novalis şi Nietzsche par să se situeze pe o linie de continuitate. Proiectul novalisian este la Nietzsche un fapt împlinit. Lumea trebuie să devină basm, spune Novalis. Iar Nietzsche: lumea a devenit basm8. În realitate, aceste perspective sunt foarte îndepărtate una de alta, ba chiar de-a dreptul opuse. Fabulaţia duce, pe de o parte, la dizolvarea aşa-numitei lumi adevărate; pe de altă parte însă, la recunoaşterea faptului că experienţa adevărului lumii se oferă tocmai pe această cale nerealistă şi fabulatorie. Dar simetria (răsturnată) dintre cei doi autori ar putea fi împinsă mai departe, cu referire la conceptul de interpretare. Pentru Nietzsche, ceea ce transformă lumea în basm este aplicarea tehnicilor interpretative la toate domeniile cunoaşterii (lucru care ar caracteriza spiritul modern). Şi pentru Novalis ceea ce transformă lumea în basm este interpretarea sau, ca să folosim cuvintele sale, romantizarea (dar a romantiza nu înseamnă altceva decât, tocmai, a interpreta), cu diferenţa însă că după Nietzsche

totul este interpretare, totul este fabulaţie *şi deci* din adevăr nu mai rămâne nimic, în vreme ce după Novalis adevăr nu există *decât* acolo unde este interpretare, romantizare, fabulaţie.

Să deschidem o paranteză asupra termenului „basm", *Fabel*. El este sinonim cu mitul, legenda, saga (de la *sagen* – să amintim –, prin urmare de la a spune, a rosti, a duce la schimbul comunicaţional prin cuvânt şi deci din a fabula, dacă ne este îngăduit). Dar numai până la un anumit punct. După cum a observat Michel Serres, din punct de vedere istoric (mai cu seamă în veacul al XVIII-lea), basmul mitologic s-a configurat treptat în două accepţiuni diferite. În cultura de limbă germană, basmul şi-a păstrat rădăcinile în mit, încât se înfăţişează ca substanţă prelogică şi araţională nu doar a poeziei, ci şi a cunoaşterii Ştiinţifice şi, mai general, a conştiinţei unui popor. În schimb, în cultura de limbă franceză, basmul s-a îndepărtat de mit, asumându-l într-adevăr ca subiect, însă pentru a-l transforma în povestire morală şi în apolog, deci pentru a-l raţionaliza. De aici, în Germania avea să recurgă supravieţuirea unei concepţii puternice asupra mitului, hotărât Naţionalistă, oricum apofantică şi sacrală, pe când în Franţa mitul Sl-ferea un metabolism literar care îl făcea inofensiv şi pur decorativ

acolo unde nu era pus în serviciul unei raţionalităţi mature. Ei bine, toate acestea sunt, fără îndoială, adevărate în ceea ce priveşte neoclasicismul, însă în mediul romantic lucrurile se schimbă.

Există un text al lui Herder9 la care merită să revenim. Aici, Herder combate teza celor ce se tem de o irumpere a iraţionalului odată cu mitul:

Raţiunea noastră se alcătuieşte numai prin ficţiuni. Iarăşi şi iarăşi căutăm şi urmărim Unul în multiplu şi ni-l reprezentăm într-o figură; astfel se creează conceptele, ideile, idealurile. Dacă le utilizăm rău ori dacă ne obişnuim să ni le configurăm într-un mod greşit, […] vina este a

noastră, şi nu a lucrului în sine. Fără poezie nici măcar nu am putea exista; [...] numai în poezia sufletului, sprijinită de intelect şi guvernată de raţiune, stă fericirea existenţei noastre10.

Cu greu nu l-am putea aminti pe Vico. Şi pentru Vico, poeţii vorbesc *per mendacia* [prin minciună], astfel încât limbajul poetic este bazat pe identitatea nu numai dintre *verum* şi *factum*, ci şi dintre *verum* şi *dictum* – limbaj care este „basm sau rostire adevărată". Întocmai ca la Vico, şi la Herder îngemănarea paradoxală de adevăr şi ficţiune, în care adevărul există prin ficţiune, şi anume prin activitatea figurativă şi simbolică (simularea), este justificată de poezie. Poezia care stă la rădăcina înţelegerii noastre asupra lumii, în măsura în care o face posibilă. Pe scurt, poezia ca *mitopoiesis* originar.

A-l citi pe Herder prin intermediul lui Vico, oricât de hazardată ar putea părea această operaţiune, înseamnă, prin urmare, o deschidere către Romantism. În acest caz, este răsturnată teza (în fond luministă) conform căreia poezia ar reprezenta o primă formă de purificare a mitului şi de apropiere de transparenţa raţiunii. Nu raţiunea este cea care, prin intermediul poeziei, îşi însuşeşte conţinuturile mitului recunoscându-le ca proprii din chiar clipa în care ele devin obiect de plăcere estetică, ci poezia, prin raţiune, îşi exprimă natura originar mitică. Iar mitul, în poezie, se reînnoieşte pe sine, în conformitate cu ceea ce va fi concepţia romantică exprimată în formula: la început este cuvântul (poetic).

În pasajul citat, Herder pomeneşte posibila proastă folosire a materialelor pe care activitatea mitopoietică ni le pune la dispoziţie. Această referire este de cel mai mare interes pentru definirea orizontului care urma să se definească treptat, după puţină vreme. Întrebarea este: ce anume ne face să dăm configurări anapoda conceptelor şi idealurilor care ar trebui (raţional) să ne guverneze existenţa în viaţa civilă Răspunsul lui Herder nu este direct, ci se desprinde din context. Şi este surprinzător. De fapt, după Herder, acest neajuns ţine de o uitare vinovată:

uitarea faptului că poezia stă la originea elaborării lingvistice a spiritului obiectiv (cum îl va numi Hegel), altfel spus, a tuturor formelor prin care noi ne orientăm în lume (cercetându-i taina, primindu-i revelaţiile misterioase, rânduind datini şi legi şi aşa

departe). Nu excesul de poezie, ci lipsa ei ne pierde. Nu din adâncurile mitologice irumpe iraţionalul, ci din aroganţa de a-l ocoli cu iluzionisme intelectualiste. Şi nu pentru că raţiunea n-ar fi putut să se emancipeze de propriul ei fundament, ci pentru că a crezut că a devenit autonomă se frânge echilibrul facultăţilor. Numai prin întoarcerea la mit este posibil ca facultăţilor să li se restituie dezvoltarea armonioasă şi funcţia ordonatoare. Aceasta nu mai înseamnă însă prăbuşirea într-un trecut barbar, unde suntem expuşi la violenţa începuturilor, ci, urmează Herder, deschiderea către un viitor în care mitologia şi ştiinţa vor fi aliate. Dacă ştiinţa va apărea însufleţită şi călăuzită în chiar procesul ei de constituire pe o bază metaforică – deci poetică – de către mitologie, mitologia, la rândul ei, va putea constitui un instrument puternic raţional de legitimare a societăţii civile. Folosirea greşită a instrumentelor pe care imaginarul ni le oferă nu depinde de „lucrul în sine", în acelaşi an (1796), *Stiftul* din Tübingen – acest colegiu diriguitor al dezvoltării culturii teologice şi al formării pastorilor care chiar atunci va vedea crescând, din rândurile elevilor, exponenţii unei mişcări destinate să radicalizeze şi să răstoarne tradiţia, cu efecte păgubitoare pentru ortodoxie – devine locul unde se alcătuieşte un document care, retrospectiv, aruncă o lumină puternică asupra acelei *Fruhromantik* şi a orientărilor intelectualilor săi. Este vorba de fragmentul dintr-o declaraţie programatică atribuită, pe lângă Hegel, şi lui Schelling şi lui Hölderlin. Să lăsăm deoparte chestiunea paternităţii reale a scrierii, astăzi larg dezbătută. Cu siguranţă, cele două pagini întrerupte, găsite la începutul secolului de Rosenzweig, care le-a publicat cel dintâi ca *Altestes Sistemprogramm des*

deutschen Idealismusu, constituie o expresie grăitoare nu numai a tematicii comune celor trei tineri filosofi, ci şi a climatului cultural din care se va naşte Romantismul. Dacă anvergura lor speculativă a fost, poate, exagerat reliefată nu înseamnă că ele n-ar fi făcut loc, în cadrul a ceea ce în anii ’70 se va numi *Mythos-Debatte n*, unei adevărate reestimări a aportului romantic la istoria modernităţii.

De o deosebită însemnătate în acest *Sistemprogramm* este pasajul unde se afirmă că „ideea care le uneşte pe toate celelalte este ideea de frumos”. Referirea, explicită, este la Platon; însă este vorba de un platonism ce trebuie înţeles în interiorul acelei filosofii a libertăţii cu care înţelege să se identifice idealismul în formare, o filosofie a liberaţii dezvoltată în primul rând în termenii unei filosofii a artei. Faptul la «ideea care le uneşte pe toate celelalte este ideea de frumos” presupune în realitate – citim în textul în chestiune – că „cel mai înalt et al raţiunii”, cel prin care ea îmbrăţişează „toate ideile în unitate”, °instituie un „act estetic”. Aceasta înseamnă că ideile manifestă *de la un început* structura unitară a fiinţei şi, ca atare, reflectă perfecta Convertibilitate a adevărului şi binelui nu în virtutea unei deducţii, ci ţie unei evidenţe, unei pure transparenţe. Ideile aparţin unui orizont

care le reuneşte şi, astfel, urzeala realului accede la sens, arată îi filigran raţionalitatea ascunsă a lucrurilor, reconciliază opoziţiile care sfâşie ţesătura lumii, împiedicând vizibilitatea ordonării raţionale latente, însă acest orizont nu este precedat de nimic, nu este preconţinut într-un *logos* care să-l transcendă. El este de fapt constituit de puterea ivirii şi stabilit în dimensiunea sa de un „da” spus fiinţei care nu are nevoie de justificare, însă care seduce negreşit. A încuviinţa ceea ce astfel devine eveniment nu duce la iraţionalism, întrucât, dimpotrivă, corespunde celui mai înalt act al raţiunii, care este un act estetic şi care produce deci idei ce constituie totodată mituri (dacă n-ar fi astfel, ar fi sterile şi

neproductive, iar polemica, desigur, decurge în sens luminist) şi mituri ce constituie totodată idei (dacă n-ar fi astfel, ar fi opresive şi mistificatoare, pretext pentru orice instrumentalizare necontrolată). Nu-şi au fundamentul decât în frumos, însă în ele vorbeşte raţiunea.

De ce să nu se dezvolte atunci din această „mitologie a raţiunii" un proiect politic, o utopie care să strângă laolaltă mesajele, întotdeauna deformate, urcând din adâncurile mitice, şi să le transmită generaţiilor ce vor veni, astfel încât să le educe întru ascultarea vocilor numinoase? Este tocmai ceea ce sugerează autorii *Sistemprogramm-ului*, cu adăugirea că numai aşa va fi posibilă astuparea prăpastiei existente între intelectuali şi clasele populare, din moment ce primii refuză miturile neluminate de raţiune, iar celelalte rămân indiferente la ideile care nu ating sensibilitatea şi imaginaţia. Prin urmare, lui Herder, care avertizase în legătură cu proasta folosire a ideilor, Hegel, Hölderlin şi Schelling îi răspund propunând buna folosire a miturilor. Această ultimă ipoteză este extrasă din natura lucrului, în sensul că, după autorii *Sistemprogramm-ului*, mitologia posedă prin sine o valenţă utopică. Aceasta se observă atunci când mitul este redus la dimensiunea sa cea mai proprie – dimensiunea estetică, deci când este lichidat locul comun conform căruia arta nu ar fi decât un reflex palid şi secularizat al mitului.

În *Sistemprogramm*, identificarea artei cu mitologia este afirmată în mod explicit şi se vorbeşte, evident, de ideile estetice, „altfel spus" mitologice. Ei bine, oare această identificare nu este bazată pe faptul că atât arta, cât şi mitologia literalmente nu au loc sau, mai bine zis, au loc în non-ul unui orizont care e pură aparenţă, frumuseţe? Extaz al ivirii este arta, extaz al ivirii este mitologia, în sensul că ivirea nu dezvăluie ultralumi care o precedă, nu se referă la ce e în urmă, nu reprezintă mijlocul unei revelaţii transcendente. Prezenţa semnificaţiilor în formele sensibile care le cuprind şi le exprimă este nemijlocita-Iar *în urmă* nu este decât neantul. Dar faptul că neantul

înfăşoară realitatea şi reprezintă orizontul devenirii (al ivirii) nu înseamnă ca ceea ce există este ireal şi inconsistent, asemenea unui vis. Dimpotrivă; tocmai această reîntemeiere eliberează realitatea sieşi, încredi Oţându-i-o poetului ca aceluia care trebuie să o gestioneze în libertate.

să adică în adevărul său, care nu a fost spus o dată pentru totdeauna, ca şi cum ar fi vorba de a-l decripta dintr-o scriere sapienţială şi arhetipală, ci care încă şi mereu va trebui să fie rostit, întrucât numai în măsura în care este pururi diferit de sine este identic cu sine. De aceea mitologia este artă: ca expunere la jocul aparenţei ce nu se raportează la o ordine metafizică a fiinţei, ci exclusiv la interpretarea formelor, mitul înseamnă producere de sens în planul estetic. Şi de aceea arta este mitologie: exprimând ameţitoarea şi fermecătoarea ivire a tot ceea ce se află în propria contingenţă nesalvgardată, poezia este saga, narare de povestiri în care o comunitate se recunoaşte, transmitere de semnificaţii a căror valoare rezidă în întregime în faptul de a fi primite şi împărtăşite. Locul unde arta şi mitologia se întâlnesc şi se identifică este utopic. Loc care nu este loc – acolo sălăşluiesc arta şi mitologia, unde ne vorbesc despre ceea ce se întâmplă (vine către fiinţă din neant, în neant se prăbuşeşte, fără alt sprijin decât acela al unei voci şi al unui semn), însă care ar putea să nu se întâmple şi care în fond nu s-a întâmplat încă vreodată. În acest orizont, experienţa adevărului se transformă în experienţa libertăţii. Despre adevăr nu se poate spune că este, ci numai că va fi (care iarăşi şi iarăşi va fi). Şi, de fapt, nu este niciodată decât ceea ce este în ochii celui care s-a eliberat de orice constrângere, de orice premisă. Cine vrea cu adevărat să filosofeze – va scrie Schelling mulţi ani mai târziu – trebuie să devină sărac şi singur şi să abandoneze totul, chiar şi propria credinţă, chiar şi pe Dumnezeu. Filosofia, citim tot în *Sistemprogramm*, „trebuie să devină mitologică” – ceea ce nu înseamnă abandonarea atitudinii critice riguroase

cuvenite, ci, dimpotrivă, radicalizarea ei până la identificarea temeiului ultim cu neantul. Altfel spus, cu libertatea.

Ca drum către emanciparea cea mai radicală, proiectul unei noi mitologii a raţiunii ţine să aibă o semnificaţie politică de tip progresist şi chiar revoluţionar. Aici, de altfel, îşi găseşte justificarea entuziasmul pe care tinerii intelectuali romantici (începând cu cei care au redactat*Sistem programm-ul* şi, mai apoi toţi cei ce se recunoşteau în ideile exprimate în această scriere neterminată, în frunte cu F. Schlegel) continuau să-l manifeste pentru Revoluţia franceză. Nu merită obiectat că, după câţiva ani, aceiaşi intelectuali vor găsi în mitologie suportul ideologic pentru inversarea tendinţei, care îi va aduce pe poziţii conservatoare, dacă nu va face din ei dt-a dreptul nişte partizani înfocaţi ai Restauraţiei. De fapt, acest lucru se va întâmpla pe baza unei adevărate răsturnări a conceptului de mit şi a abandonării unor perspective a căror originalitate avea să fie surprinsă abia mult mai târziu. Aceasta u reprezintă însă decât una dintre numeroasele „ambivalenţe romantice”, cum pe bună dreptate au fost numite13, poate una dintre cele mai Semnificative. Asupra ei merită oricum să ne lămurim.

Ca atare, să pomenim şi de schema istoriografică conform căreia Primul Romantism, de la Jena şi Berlin, şi cel de-al doilea Romantism.

de la Heidelberg şi München, sunt legate prin *Discursurile către naţiunea germană* (1807 – 1808), în care Fichte denunţa, după naivul entuziasm al multora, dominarea napoleoniană şi instiga la revoltă, făcând apel la sentimente pangermanice, reamintind apartenenţele la etnie şi căutând indirect o legitimare în tradiţia mitologică. Dar acesta a fost cu adevărat firul conducător al cercetărilor şi speculaţiilor asupra mitului de la primul la cel de-al doilea Romantism? Iar scopul ultim n-ar fi fost decât întemeierea identităţii unui popor mai curând pe

memoria mitică decât pe cea istorică şi, prin urmare, constituirea sa într-o autonomie de organism cultural hrănit din limfa ce iese din „pământ" şi din „sânge" şi care înlocuieşte chiar „maşina" Statului14? Desigur, aceste ipoteze sunt plauzibile, însă ocolesc nucleul problemei, adică nu surprind diferenţa esenţială ce subzistă între concepţia asupra mitului avansată de protoromantici şi aceea care avea să fie dezvoltată în Romantismul târziu (de pildă, de Creuzer şi de Gorres).

Cea mai însemnată contribuţie lămuritoare asupra acestui subiect i se datorează acelei *Mythos-Debatte*. Blumenberg a explicat15: legând, mai bine zis, identificând la origine mitul cu poezia, *Frühromantik* avansează un concept de mitopoiesis care sustrage mitul „terorii" întemeierii normative (fapt prin care mitul se impune asupra omului ca organ al unei autorităţi metafizice dominante: este astfel pentru că aşa a fost dintotdeauna) şi-l expune Jocului" interpretării (fapt care face din mit prilejul unui exerciţiu de eliberare de dogmatism: este astfel, dar poate fi şi altfel, iar şi iar). Iată de ce – susţine Blumenberg – mitul poate fi înţeles „pe baza categoriilor sale autentice": el este pus în relaţie nu cu plenitudinea realului şi cu arhetipurile sale, din care realul se trage prin necesitate, ci cu haosul (P. Schlegel), negativitatea (Novalis), libertatea (Wackenroder), pe scurt, cu neantul, pornind de la care mitopoiesis-ul îşi produce şi îşi distruge figurile, îşi pune în scenă reprezentările şi *decide* asupra fiinţei.

Nu asistăm însă, odată cu Romantismul târziu, la o întoarcere către o concepţie sacrală şi metafizică a mitului? Ce altceva înseamnă să înţelegem mitul ca fiind revelaţia adevărului imemorial pe care fiinţa îl salvgardează pe baza principiului noncontradicţiei mai curând decât ca fiind câmpul unei activităţi inventive şi chiar eliberate de acest principiu, dacă nu reaşezarea sa într-o filosofie a necesităţii? Oare nu constituie o dovadă în acest sens faptul că mitul este pus în raport nia1 curând cu religia şi cu ştiinţa tradiţională decât cu arta? Desigur-

răspunsul la aceste întrebări ar trebui să facă obiectul unei analiză detaliate, imposibil de întreprins aici. Un răspuns pozitiv înseamnă însă găsirea în chestiunea mitului, dincolo de contingenţele istorice, explicaţiei trecerii multor intelectuali romantici pe poziţii conservatoare – INTELECTUALUL

Melancolicul

247

Utopia „noii mitologii a raţiunii" este menită deziluzionării, aşa cum noua filosofie a mitului este destinată re-iluzionării, *Remythisierung*. Înainte de momentul de răscruce, deziluzionat apare proiectul mitologic al romanticilor, câtă vreme, cum va spune Hölderlin, zeii au fugit, iar nouă, modernilor, ne este iremediabil interzisă comuniunea nemijlocită cu infinitul viu. Solidară tacit cu o ipoteză de remitizare a lumii este, în schimb, filosofia mitului din cel de-al doilea Romantism, ea fiind legată de ideea că zeii locuiesc în adâncurile imemoriale ale spiritului şi că acolo trebuie regăsiţi. De aici derivă unele consecinţe însemnate. Mitologia pare să se configureze, pe de o parte, ca un joc hermeneutic, ca o formulare de lumi posibile, ca o visare ştiind că se visează (Nietzsche) şi, pe de altă parte, ca o anamneză metafizică, o întoarcere la izvoarele cunoaşterii şi ale realităţii. În acest al doilea caz, procesul sfârşeşte în eternitate, al cărei reflex inadecvat şi din ce în ce mai înşelător, chiar dacă revelator, l-ar reprezenta tradiţiile. În primul, el sfârşeşte în viitor, mai precis în viitorul anterior, adică în timpul care va fi conform imaginii produse de sufletul clarvăzător. Dacă respectiva concepţie utopică a mitologiei are un caracter preponderent estetic şi ajunge la identificarea artei cu mitul, mitul nefiind decât rod alpozem-ului, concepţia sapienţială are, la rândul ei, un caracter preponderent religios. În acest din urmă caz, pandemoniul mitologic este citit sub semnul demonicului, ca o expresie a adevărului originar al fiinţei, adevăr prăbuşit însă în prăpastia istoriei omului şi degradat, adevăr pe care *vera religio* îl regăseşte în rătăcire, purificându-l şi

canonizându-l. Utopia, în schimb, menţine cu tărie ipoteza că adevărul nu-şi are locul decât acolo unde se neagă, iese din sine şi preia mereu altă formă – nesfârşită metamorfoză, conversiune a fiinţei în neant, însă mai curând pe baza unei ontologii a libertăţii decât a unei ontologii nihiliste. Suspiciunii religioase în raport cu arta, care ar estetiza şi deci ar dezrealiza conţinuturile revelaţiei în sens iluzionistic, i se opune convingerea că forţa mitopoiesis-ului le fereşte de dogmatism, deci de dizolvare.

Între deziluzionare şi re-iluzionare se mişcă melancolicul – figură care nu întâmplător îşi sărbătoreşte triumful social în anii de răscruce dintre primul şi cel de-al doilea Romantism. *René* al lui Chateaubriand datează din 1802, *Adolphe* al lui Constant din 1806, iar *Oberman* al şi Senancour, care, poate, nu este cea mai reuşită în plan literar dintre aceste opere, însă, cu siguranţă, tematizează în modul cel mai explicit acel *mal du siècle*, datează din 1804. Oberman, melancolicul, duce oscilaţia între sentimentele opuse până la punctul de ruptură. Pământul îi apare dezolat şi gol, lipsit de sensul existenţei, şi totuşi această apatie îl răneşte dureros. Şi nu numai: în adâncul suferinţei descoperă o plăcere care este „cea mai durabilă dintre bucuriile

Inimii” 16. În lumina caducităţii, scrie Oberman, ceea ce iubim apare şi mai vrednic de iubire; de altfel, obiectele dragostei noastre sunt astfel numai în raport cu moartea şi pierderea lor. O încrucişare deci de nesocotinţă şi pasiune. Nesocotit este faptul că totul e menit să se piardă şi să dispară, fără ca un suport mai înalt să-l menţină în fiinţă; însă tocmai spectacolul acestei ruine universale, care-l include şi pe spectator, constituie orizontul grijii şi milosteniei mele şi deci temeiul unei rezistenţe la împrăştiere pe cât de pasionată, pe atât de disperată, însă în orice caz bucuroasă. Nimic nu rezistă, nimic nu durează mai mult decât acest sentiment, care, prin urmare, face loc

unei singulare schimbări de roluri. Contemplând cufundarea în abis a tot ceea ce îl înconjoară în natură, subiectul simulează o experienţă în sine dedublată: a aneantizării şi a eternităţii. „Când moartea ne desparte de toate lucrurile, toate lucrurile rămân totuşi; totul subzistă fără noi. Însă atunci când frunzele cad, vegetaţia se opreşte, moafe; noi, în schimb, rămânem prin noi generaţii…” 17 Deziluzionarea este în funcţie de iluzionare şi invers. Cât despre plăcere, ea decurge din oscilaţia perpetuă între aceşti doi poli.

Echilibrul se frânge însă ca urmare a unei deplasări de plan. În „spectacolul lumii”, jocul reversibilităţii finalităţilor şi mijloacelor lasă deschisă o poartă către infinit, un portiţă de scăpare care generează nelinişte şi transformă blândeţea melancoliei într-o întunecată întrebare distructivă: de ce „această fiinţă […] care este în întregime pe pământ nu este nimic prin el şi nici prin sine”, de ce această orânduire a lucrurilor care ne împinge neîncetat să căutăm, când „nu este nimic de căutat” 18? Distructivitatea constă în demascarea simulării. „Târât mereu de la o iluzie la alta”, melancolicul „nu face altceva decât să viseze viaţa” pe care nu o posedă şi care îi este luată de chiar faptul de a o visa. O imagine a unei perfecţiuni superioare îl călăuzeşte şi îl rătăceşte. Undeva, oricum în altă parte, „natura exprimă grăitor o ordine mai mare, o armonie mai manifestă, o eternă unitate”, astfel încât omul îşi regăseşte „structura alterabilă, dar indestructibilă” şi intră în comuniune cu universul 19. Însă fantasma vieţii ideale este faţă de realitate ca o paradigmă negativă, şi tocmai această asimetrie face fiinţa nesemnificativă şi refractară la transcendenţă. Totalitate în care jocul trimiterilor simbolice se referă la o finalitate ratată, care în fond nu există, fiinţa rezultă în cele din urmă opacă, impenetrabilă şi mută-Nostalgia religioasă devine rău metafizic, iar sentimentul amestecat de plăcere şi suferinţă care îi marca trecerea de la una la alta creşte acum într-o formă de voluptate indolentă.

Aceasta constituie o trăsătură neoplatonică, însă a

unui neoplatonism cu semn schimbat, exact ca în *Encyclopédie*, la rubrica „Melancolie la care Senancour se referă în mod explicit20 şi unde melancolia este definită ca fiind acel sentiment al nedesăvârşirii noastre care te chiar desăvârşirea de suscitat, desăvârşirea „care nu se află nici în

Înşine, nici în ceilalţi, nici în obiectele plăcerilor noastre, nici în natură”. Pe scurt, o urmare a revenirii din zborurile imaginaţiei la condiţia umană şi la limitele sale, cu consecinţa unei nemulţumiri şi a unei indispoziţii ce nu se mai lasă vindecate. După ce a gustat fructele unui arbore paradiziac, melancolicul îşi trăieşte propria stare ca pe aceea a unei căderi iremediabile, însă, ştiind-o imaginară, se nutreşte din propria disperare.

Terapia propusă de Senancour prin gura lui Oberman este chiar prea simplă. Este vorba de o combinaţie înţeleaptă de deziluzionare şi re-iluzionare care să readucă existenţa la o măsură temperată şi care, de pildă, să împiedice deziluzionarea să pustiască viaţa, locul ce generează halucinaţii, şi, de asemenea, să împiedice re-iluzionarea să se abandoneze unor fabulaţii imposibile, aparent inofensive, însă în realitate ucigătoare. Până la ce punct însă se poate crede în această înţelepciune burgheză regăsită ori în această reeditare a teoriei temperamentelor după umori? Senancour, care nu a pregetat să citeze din *Encyclopédie*, ştie prea bine că la rădăcina răului secolului se află, printre alţii, Diderot, cel de nebănuit, şi Rousseau, cel mai puţin de nebănuit. Diderot, care, în primele rânduri din *Le Neveu de Rameau*, proclamă dreptul la libertinajul spiritului, pe care îl descrie ca pe un soi de concupiscenţă intelectuală ce urmăreşte ideile, *Ies attaquant toutes et ne s-attachant a aucune*, desigur, numai din plăcerea de a se juca cu ele şi cu seducătoarea lor gratuitate. Cât despre Rousseau, merită poate să amintim că, în *La Nouvelle Helo zise*, căutarea şi afişarea unei pretinse autenticităţi sentimentale sunt modulate pe nişte registre literare care,

într-un mod mai mult sau mai puţin subteran, exaltă viaţa imitativă şi mascată, la fel cum în *Confessions* un mimetism încă şi mai explicit răstoarnă subiectul augustinian şi, în loc să descifreze misterul eului în oglinda lui Dumnezeu, aruncă divinitatea în meandrele unei experienţe egotiste în care ea însăşi sfârşeşte prin a se rătăci, pe când în *Rêveries* o filosofie experimentală încă inedită supune spiritul, identificat deja pe deplin cu timpul atmosferic, barometrului scrierii (*Je ferai sur moi-même a quelque egard les operations que font les physiciens sur l'air pour en connaître l'état journalier. J'appliquerai le barometre a mon âme*). Ştim cât de mult i-au captivat strategiile iluzionistice de acest soi pe tinerii intelectuali romantici, pentru care °prea lui Rousseau va constitui un izvor de inspiraţie hotărâtor – nu numai în planul filosofic, ci şi în acela existenţial, după cum arată reduplicarea în viaţă a unor modele extrase din scrierile rousseau-iste. Cunoaştem însă şi deriva nihilistă, la puţină vreme, a iluzionismului estetizant în mediul romantic – să ne gândim mai ales la Tieck şi a romane precum *Almansur* şi *William Lovell*, în care filosofia lui ichte este pliată pe o destructurare a subiectivităţii ce anticipează pe Nietzsche şi secolul XX, să ne gândim la revolta prometeică a lui Byron şi, într-o anumită măsură, a lui Shelley, să ne gândim la exaltările

halucinatorii ale lui Nerval şi ale acelor *petits romantiques* (Petrus Borel, Joseph Delorme, Victor Escousse şi alţii) … Senancour nu putea prevedea toate acestea. Totuşi, propunerea lui de întoarcere la o măsură pierdută (dacă nu la vechea teorie a umorilor, cum am lăsat deja să se înţeleagă, atunci la bunul-simţ al acelor *ideologues*) reprezintă ceva mai mult decât un expedient ironic printre atâtea altele pentru afirmarea imposibilităţii de depăşire a melancoliei.

Imposibil de depăşit îi apare melancolia şi lui John

Keats – însă nu într-un sens nihilist, ci într-unul tragic, întrucât în ea converg timpul şi eternul; dar, dacă fiinţa, care devine mereu neant, este salvată în clipă, aceasta se petrece cu preţul cedării sale în faţa eternităţii triumfătoare şi ca efect al faptului de a nu fi niciodată altceva decât un eveniment pieritor. *No, no, go not to Lethe*, scrie Keats în deschiderea la a sa *Ode on Melancholy*. Dar acesta este numai aparent un imperativ, întrucât este mai curând un fapt. Acela care cunoaşte melancolia nu coboară în Lethe, iar fruntea sa nu-i atinsă de otrăvită iarbă nocturnă care şterge amintirea şi deci aneantizează realitatea. Cunoscând melancolia, el ştie să anticipeze moartea, privind lucrurile ca de dincolo de ele – pentru totdeauna salvate şi, totodată, pentru totdeauna pierdute. Melancolia coboară din înalturi, fiică a cerului, dar prietenă, a pământului, şi iată-ne, misterios, în suferinţă pentru un trandafir în zori, pentru un curcubeu care aprinde valul ce se frânge; însă în adâncul acestei suferinţe există o frumuseţe care trebuie să moară şi există o bucurie ca în actul despărţirii: *She dwells with Beauty – Beauty that must die*; / *And Joy, whose hand is ever at his lipsi Bidding adieu*. Divinitate ascunsă avându-şi lăcaşul în templul plăcerii, melancolia se lasă cunoscută de către credincioşii săi prin „puterea tristeţii”.

La fel se întâmplă şi în *Ode to a Grecian Urn*. Forma care suspendă timpul este silenţioasă, ca şi cum în cristalul limpede al evenimentului reprezentat ar fi la lucru eternitatea (*as doth eternity*). Evenimentul rezistă aneantizării (*thou shalt remain*) şi străbate epocile care coboară în neant: acesta va fi pentru alţii la fel cum este acum pentru noi, spunându-i în taină omului singurul lucru care se ştie şi care trebuie ştiut pe pământ. *Beauty is truth, truth beauty*. Faptul că frumosul este adevăr, iar adevărul – frumos reprezintă un extaz al gândirii (*dost tease us out of thought*) şi, cu toate acestea, nu şterge trecutul îndepărtat, întrucât îi păzeşte memoria, fără a-l falsifica, însă păstrându-l ca pe ceva care nu se mai poate întoarce. Nu există nimeni care să se ridice din acea

dezolare şi din acea cufundare şi să spună *why thot art desolate*. Şi totuşi, ceva s-a petrecut şi se petrece iar şi iar: ° procesiune sacrificială, sunetul unui instrument de suflat, gestul unul iubit care tocmai se pregăteşte să-şi sărute iubita. Acel sunet este C* atât mai dulce, cu cât nu poate fi auzit, acel gest îi face fericit pe iubi şi plină de graţie pe iubită numai în măsura neîmplinirii sale. Nu es însă vorba atât de o poetică a pragului şi a ezitării, cât de o lo

paradoxală. Ceea ce fereşte evenimentul de neant este neantul însuşi. Frumosul exprimă adevărul întrucât cea care îl produce este conştiinţa durerii şi a morţii.

Filologul

La Keats întâlnim o confirmare ulterioară a tezei conform căreia experienţa adevărului are loc în artă. Această teză, axă în jurul căreia gravitează întreaga mişcare romantică, prezintă un corolar însemnat, şi anume identificarea, mai mult sau mai puţin explicită, dintre poezie şi filologie. Pe fundal, concepţia asupra limbajului, teoretizată de Herder într-o lucrare fundamentală pentru dezvoltarea Romantismului, *Über den Ursprung der Sprache*, premiată în 1771 de Academia de Ştiinţe din Berlin (care introdusese celebra problemă), este publicată în anul următor. Limbajul, susţinuse Herder, este la origine poezie, însă nu în sensul de a constitui mijlocul unei revelări superioare a adevărului. Adevărul, eventual, se manifestă pentru noi în limbaj. Se manifestă poetic, ne iese în întâmpinare ca din natura însăşi, şi totuşi este invenţia noastră, ne vorbeşte din înalt, însă nu se află decât în cuvintele prin care comunicăm. Dumnezeu însuşi se manifestă în formă poetică. Dar nu trebuie să spunem că Biblia este cuvântul lui Dumnezeu în formă de poezie, întrucât este adevărat că, fiind poezie, Biblia nu poate să nu fie divină. Iar aceasta înseamnă că poezia, întotdeauna, oricum şi nu numai în Cărţile Sfinte, este manifestare a lui Dumnezeu, cu atât mai mult dacă este glas colectiv, expresie a acelei unităţi organice care e poporul.

De această moştenire culturală adunată în textele scrise şi, nu mai puţin, în tradiţiile orale se îngrijeşte filologul. Iar, de vreme ce misiunea sa nu este una arhivistică, ci, ca să folosim cuvintele lui F. Schlegel, care în acest caz se înscrie în învăţătura herderiană, una „critico-progresivă", întrucât urmăreşte să redeştepte în limbaj toate virtualităţile latente legate de producerea adevărului, înseamnă că filologul va fi şi poet. Aşa cum poetul va fi şi filolog. Trebuie să remarcăm că această operaţiune (care prezintă trăsături de o voită şi ostentativă ingenuitate, dar care se sprijină pe instrumente destul de sofisticate, după cum o dovedesc, în aceeaşi perioadă, reînnoirea din câmpul studiilor filologice şi naşterea unei hermeneutici secularizate) poate fi declinată atât la trecut, cât şi la viitor. La trecut – când acea *pietas* a reamintirii şi replierea pe tradiţia fantastică fac ca istoria să recadă 1 Ji natură, ca şi cum prin intermediul istoriei s-ar putea regăsi adevărul Natural originar, transparenţa iniţială la sursele acţiunii morale, accesul la nişte valori alterate de civilizaţie şi păstrate în inimile celor Umili. La viitor – când lucrul asupra limbajului capătă un caracter de

palingenezie, urmărind de fapt acea reînsuşire a cuvântului din partea diferitelor clase sociale care ar reprezenta condiţia renaşterii unei naţiuni.

Cea dintâi dintre aceste două poziţii este ilustrată foarte bine de programul la *Lyrical Ballads* (1798) prin care Wordsworth şi Coleridge îşi prefaţează opera comună, poate ca omagiu la idealul acelui*symph ilosophieren*, care în curând se va răspândi în mediul romantic şi pe care Coleridge s-ar putea să-l fi importat din Germania: este, oricum, semnificativ faptul că evidentul panteism de fond capătă o intonaţie creştină, confirmând teza că în natură vorbeşte Dumnezeu, însă nu ca putere anonimă, ci ca divinitate care se adresează unui popor istoric, reţinându-l în preajma originilor, deci în nemijlocirea naturii. O exemplificare nu mai puţin evidentă a celei de-a doua

poziţii o găsim în acele manifeste ale Romantismului italian care sunt *Leftera semiseria* (1816) a lui Giovanni Berchet şi *Observazioni intorno alia poesia moderna* (1818) a lui Lodovico di Breme, unde afirmarea valorii de emancipare şi de regenerare a poeziei este însoţită de o hotărâtă distanţare de tradiţie. Dar nimeni nu va putea mai bine decât Manzoni să ducă la bun sfârşit un asemenea proiect şi, într-adevăr, poetica din *I promessi sposi* este bazată în principal pe căutarea unui limbaj reîntors la limba vorbită, deci pe opoziţia dintre limba păstrată inconştient de popor, această voce a lui Dumnezeu, şi limba aducătoare de moarte a birocraţiei, în care îngemănarea de falsificare conceptuală şi de oprimare politică apare grotesc mascată, după cum nimeni nu va lămuri mai bine decât Leopardi, discutând critic chiar scrierea lui di Breme, valenţele şi ambiguităţile acestui aspect al Romantismului.

Deşi afirmă că analizează cu mare consideraţie propunerile şi raţionamentele adversarului21, în *Discorso d'un italiano* Leopardi defineşte „opiniile romantice" ca fiind „atât de confuze, de grosolane şi de încurcate şi în mare parte contradictorii încât aproape că trebuie atacate una câte una". Imediat însă, el atribuie ceea ce ar constitui eroarea fundamentală şi, în fond, unică a Romantismului unui viciu de origine, şi anume intelectualismului. Scrie Leopardi puţin mai jos:

Este evident şi prea bine cunoscut faptul că romanticii se străduiesc să abată cât mai mult posibil poezia de la comuniunea ei cu simţurile, datorită cărora a apărut şi va dăinui atâta timp cât va exista, ca s-o însoţească cu intelectul şi s-o târască de pe tărâmul vizibilului pe cel al invizibilului, de la lucruri spre idei, şi s-o transforme din materiala> fantastică şi concretă, cum era, în ceva metafizic, raţional şi spiritual

Fără îndoială, Leopardi loveşte direct în ţintă, într-o ţintă aflata mult dincolo de articolul lui di Breme. Cum să nu se aplice afirmaţiile lui Leopardi şi acelui *Altestes Sistemprogramm* (pe care, desigur, cel dintâi nu-l putea

cunoaşte), unde, după cum am văzut, metafizica şi

„Discursul unui italian”, trad. rom. Doina Condrea Derer, în *Arte poeticei* Editura Univers, Bucureşti, 1982, p. 421 (n.t.).

mitologia erau reunificate în poezie şi încă şi mai mult în schlegeliana *Rede über die Mythologie*, a cărei tematică circulase mult prin Europa, ajungând treptat să se sedimenteze în ideea poeziei ca mitologie modernă, mitologie extrasă însă nu din natură, ci din „adâncurile spiritului”? 22 Este însă curios că tocmai în asemenea scrieri se găseşte un răspuns la „bine cunoscuta şi faimoasa contradicţie” subliniată de Leopardi la romantici, care, pe de o parte, ar dori ca adevărul poeziei să fie adevărul metafizicii, iar, pe de altă parte, se abandonează basmelor celor mai delirante şi superstiţioase. Ca şi la Vico, învăţătura romanticilor germani arată că adevărul experimentat de om este tocmai acela pe care el îl „declară”, ba chiar îl „simulează”. Adevărul „poetic” care are loc în afara sinelui, în pandemoniul poveştilor fabuloase, şi în sine, în demonismul autocreaţiei spirituale.

Dar nu aceasta este perspectiva către care se îndreaptă şi Leopardi? El recunoaşte că di Breme nu a subestimat importanţa şi ponderea imaginaţiei în lumea modernă şi chiar că a văzut că este vorba de o „facultate [...] de prim ordin a omului [...] care nu poate dispărea şi nici nu se poate atenua”, ci riscă iar şi iar să fie sedusă de „iluziile formelor armonice” şi răpită în „extazele contemplării sublime”. Numai că di Breme adaugă: cu condiţia ca imaginaţia să producă reprezentări ideale, care „să nu mai fie cu totul arbitrare sau lipsite de orice analogie cu acel adevăr care ne înconjoară sau cu acela care e în noi”. Aici, Leopardi se distanţează. De ce este nevoie, sugerează el, ca poezia să fie sprijinită analogic pe adevăr, când, pentru a-i înţelege „misiunea”, este suficientă distingerea a doua tipuri de înşelăciune, şi anume înşelăciunea „intelectuală” şi înşelăciunea „fantastică”? Prima îi aparţine celui care convinge de ceva

fals. Cea de-a doua îi aparţine celui care s-a eliberat de legătura cu falsul şi cu adevărul, dimensiune în care „intelectul, în mijlocul delirului imaginaţiei, cunoaşte prea bine că ea rătăceşte şi crede mereu şi total atât în cele mai puţin false, cât în cele mai false, atât în îngerii lui Milton şi în substanţele alegorice ale lui Voltaire, cât în Zeii lui Homer […]”. Nu înseamnă că recunoaşterea caracterului ireductibil iluzionistic al poeziei nu-l face pe Leopardi să regăsească şi să redeştepte în miezul iluziei „natura curată şi neviolată”. Şi unde, dacă nu în acea enigmă pe care nu putem decât să o descifrăm iluzionistic, prin imitaţie, adică reproducându-i în imaginile fanteziei ritmul misterios şi melodia care vrăjeşte, ne lămurim despre noi înşine în aceeaşi măsură în care suntem extraşi din noi înşine? desigur, mai scrie Leopardi, romanticii au dreptate atunci când spun la un mai suntem copii, şi chiar nu mai suntem. Poezia este iluzie, însă Juzie conştientă. Vis, încă o dată, al unuia care ştie că visează, iar Vlsând întâlneşte sfinxul, natura. Într-o manieră romantică, Leopardi rastoarnă teza Luminilor care supune natura dominaţiei tehnicii, ăcând din ea teritoriul unei hermeneutici a inobiectivabilului. Poezia este instrumentul de interpretare a acestui limbaj simbolic.

INTELECTUALUL

Visătorul şi vizionarul în introducerea la o carte devenită clasică, *l’âme romantique et le rêve*, Albert Béguin scria:

Orice epocă a gândirii umane s-ar putea defini, cu destulă profunzime, prin relaţiile pe care le stabileşte între vis şi starea de veghe. […] Oare sunt eu cel care visează în timpul nopţii? Sau nu sunt decât teatrul unde cineva sau ceva îşi desfăşoară spectacolele când derizorii, când pline de o inexplicabilă înţelepciune? Când pierd controlul asupra acestor imagini din care e ţesută trama cea mai tainică, cea mai puţin comunicabilă, a vieţii mele, asamblarea lor improvizată are oare vreo legătură

semnificativă cu destinul meu sau cu alte evenimente care mă depăşesc? Sau trebuie să cred că pur şi simplu asist la dansul ruşinos şi fără noimă, mizerabilă maimuţăreală a atomilor gândirii mele, în voia unor capricii absurde? 23

Toate acestea sunt rostite în cel mai pur stil romantic, ca un omagiu adus principiului după care „despre romantici se poate vorbi numai romantic" şi, oricum, bănuind pe bună dreptate că un criteriu al „obiectivităţii", absolut necesar în cazul ştiinţelor descriptive, poate face loc în ştiinţele umaniste unei adevărate trădări a „obiectului" studiat. Nu e cazul să se obiecteze că încrederea în capacitatea revelatorie a visului, din care Romantismul şi-a inspirat numeroase opere literare, transformă într-o retorică pură chestiunea dacă activitatea onirică deposedează subiectul şi-l abandonează bunului plac al unor forţe imposibil de stăpânit, a căror jucărie devine, ori dacă îl redă unei mai depline conştiinţe de sine, luminându-i calea într-un mod cu adevărat profetic. În acest caz, cele două ramuri ale alternativei nu numai că nu se exclud, ci se implică reciproc. Deportenţarea şi umilirea subiectivităţii deschid spaţiul teatral către o revelaţie ce restituie primatul transcendenţei fiinţei, însă aceasta nu face ca respectiva trecere să apară la rândul său plină de ambiguitate, riscantă şi negarantată î» niciun fel, ci orientată către contrariile unei conştiinţe sublime şi ale unei reduplicări smintite şi deformate a existenţei. După Béguin, acest fapt este tipic pentru concepţia romantică asupra visului: mesajele provenite din dimensiuni excentrice faţă de cotidian, însă pentru noi nu mai puţin intime decât îndepărtate, sunt fundamental echivoce, întrucât nu există apropiere de sens prin intermediul lor care să ocomporte posibilitatea unei întâlniri cu cea mai ameţitoare sminteala metafizică. Dacă ni se înfăţişează trama unui plan ceresc, în care se află înscris cifrul existenţei noastre, nimeni nu ne asigură că nu este opera unui geniu batjocoritor sau delirant.

Totuşi, pentru romantici, numai în vis (inclusiv în

visul colectiv şi codificat, adică în mit, ca şi în visul individual şi conştient, adică ** poezie, după cum cu pertinenţă observă Béguin, susţinând o tZ* reluată din mai multe surse) se experimentează adevărul, care

255

prin natura lui ambiguu şi enigmatic, încât nu poate fi încredinţat decât unui interpret dispus să intre în joc fără protecţia vreunei escatologii predefinite. Dumnezeu însuşi vorbeşte *per speculum et în aenigmate*. Dacă Dumnezeu ar vorbi altfel – s-a spus –, dacă din partea lui ni s-ar comunica ceva necontroversabil şi complet lămurit, el *ar minţi*. Adevărul care contează pentru noi, deci acela în care este în joc destinul nostru, are nevoie să fie interpretat. Dacă n-ar fi interpretat, ar rămâne fără efect, nicio apropiere n-ar fi posibilă. Dar adevărul care contează, adevărul care hotărăşte asupra fiinţei şi nefiinţei, încât divinul pare singura categorie în stare să-l definească, este adevărul pentru mine. Aceasta înseamnă că nu poate fi revelat decât de un exerciţiu hermeneutic care să-l surprindă în forma sa proprie. De altfel, orice încercare de a-l îndepărta de polisemia lui constitutivă pentru a-l încadra într-un limbaj universalizant îl denaturează şi îl lezează. El nu acceptă traducere, şi cu atât mai puţin acceptă să fie semn a altceva sau de-a dreptul simptom. Locul său îl constituie visul, mitul, poezia, şi acolo ţine să rămână.

Sustras oricăror prejudecăţi reducţioniste, visul accede la viziune, capătă densitate ontologică, deschide porţile unei hiper-realităţi care are valoare prin sine, şi nu prin ceea ce semnifică. Visarea devine o activitate căreia omul trebuie să i se predispună şi să i se abandoneze, cum va arăta, de pildă, G.H. Schubert în a sa *Symbolik des Traumes* (1814) şi cum va ilustra E.T.A. Hoffmann în povestirile sale, ţinând cont în mod special, de această lucrare, mai curând decât să-i suporte influenţa în mod pasiv, iar apoi să urmărească în ea semnele unei contradicţii ascunse ori ale unei patologii, printr-o decodificare a ei. De aceea experimentarea romantică a

aşa-numitei *Nachtseite*, a laturii nocturne a existenţei (şi, de asemenea, a ştiinţei, după Schubert), merge într-o direcţie contrară celei a psihologiei abisale, pe care o anticipează în multe privinţe. Faptul că figura visătorului alunecă aproape fără discontinuitate în aceea a vizionarului, dobândind adesea o valenţă iniţiatică sau, în orice caz, religioasă, înseamnă în esenţă următoarele: nu lumea nălucilor şi fantasmelor ce exprimă sfâşierile eului fără ca eul să-şi poată exercita controlul asupra lor trebuie readusă în conştiinţă, ci conştiinţa trebuie să fie extrasă din sine şi Pusă în faţa unei realităţi care o depăşeşte, o copleşeşte extatic, în sfârşit, o face capabilă de o experienţă deconcertantă, însă revelatorie. Aşadar, caracterul vizionar al visului. Recunoaştere, ca în cazul °Perei de artă faţă de artist, a autonomiei sale în raport cu visătorul, care nu este însă, cum ar dori o anumită *vulgata* a Romantismului, un spirit slab, dominat de o realitate unde este incapabil să trăiască şi din care evadează, confirmând dedublarea psihică ce-l paralizează. 1 este mai curând protagonistul unui *ludus* care, răsturnând vizibilul l! * invizibil, descoperă că adevărul realului la origine aparţine imaginaţiei, conform tezei novalisiene după care *Die Einbildungskraft ist ° – în leichtensten und ersten gekommen oder geworden, die Vernunft*

vielleicht zuletzt24 – imaginaţia a apărut cea dintâi, iar mai apoi raţiunea, şi ca atare raţiunea nu poate decât să pună ordine mereu şi numai provizoriu în materialele produse de imaginaţie. Iar dacă visătorul, prin acest joc al imaginaţiei şi raţiunii, operează asupra realităţii în modul cel mai exagerat fantastic (ca, de pildă, atunci când reconstituie istoria unui improbabil Ev Mediu blând creştin, când populează cotidianul secularizat cu prezenţe mistice şi raporturi destinate sau când contrapune elevarea spiritului filistinismului), el este călăuzit tot de ideea că istoria manifestă un sens şi o finalitate numai celui care ştie să o cerceteze plecând de la cotiturile şi

aspectele sale pur virtuale şi că adevărul fiinţei devine eveniment în simulările nonfiinţei.

Eliberarea raţiunii în imaginaţie sub semnul adevărului îi duce inevitabil pe visător şi pe vizionar către întâlnirea cu neantul. Nietzsche (care va vorbi de *freigewordene Intellekt*, intelect emancipat de corespondenţa cu lucrul, intelect ce nu răspunde altui principiu decât celui estetic al punerii în formă şi al transformării) 25 va fi cel care va dezvolta în sens nihilist perspectiva novalisiană şi o va transfera în planul unei teorii a cunoaşterii dincolo de adevăr şi de fals. Însă Jean Paul este cel care, într-o manieră romantică, creează pe această bază un scenariu puternic echivoc – echivoc al fiinţei, acela despre care e vorba. În 1789, Jean Paul începe lucrul la un text care de-a lungul anilor va cunoaşte un număr considerabil de variante 26 şi care, mulţumită traducerii doamnei de Staël în *De l'Allemagne*, va avea o mare rezonanţă în Romantismul european, ca şi cum una dintre corzile sale cele mai adânci ar fi fost atinsă cu anticipaţie. El intitulează cea dintâi schiţă *Imaginea ateismului*. *Dumnezeu nu există* şi o dedică „spiritului care predică în biserică despre deşertăciunea tuturor lucrurilor". După numai câteva luni, îl rescrie într-o cheie de un pronunţat vizionarism, transformându-l într-un dialog dintre sine (acel sine încrezător şi credincios) şi sine (acel sine îngrozit de golul metafizic), în care împinge la limită disocierea eului: iată, „un haos se lărgeşte, se naşte şi moare la rândul său", iar cine crede într-un curs ordonat al evenimentelor, cine crede în timp şi în viaţă să afle că nu există decât o eternitate atotdevoratoare. Toate sunt resorbite în această gaură neagră şi nici soarele sau planetele, la capătul drumului lor, nu-l pot întâlni pe Dumnezeu. „Dumnezeu, zugrăvit ca un ochi strălucitor, acum nu mai este decât o orbită neagră şi găunoasă". Simetric, „viaţa nu-i decât o oglindă concavă care proiectează în aer […] imagini ale lanternei magice". Încă o rescriere a textului şi metaforele vor uni pe Dumnezeu şi viaţa umană în tăcutele funeralii nocturne ale naturii

sinucigaşe în 1796, apare ultima versiune, înserată în *Siebenkäs* şi intitulată *Discursul lui Hristos mort din înaltul universului despre inexistenţa lui Dumnezeu*. Cuvântul, care trecuse de la eu la Shakespeare (într-o schiy* din 1790), iar acum la Hristos, îi revine în realitate eului: „Ah, dac» fiecare eu îşi este sieşi tată şi creator, n-ar putea să-şi fie şi proprii" înger exterminator?". În raport cu această întrebare, adevărată chei.

INTELECTUALUL 257

a întregului şi mai cu seamă a imboldului de a rescrie, vizionarul dilată conştiinţa până la cea mai disonantă polaritate: pe de o parte, scena înfricoşătoare şi grotescă a unui deget negru arătând către morţi, care caută zadarnic urme ale acelei iluzorii şi pierdute ordini temporale, cadranul lipsit de ace şi de cifre al eternităţii, iar, pe de altă parte, idila, în care textul plonjează dintr-odată, care împrăştie coşmarul şi restabileşte alianţa dintre cer şi pământ. Desigur, există tentaţia de a-l interpreta pe Jean Paul în cadrul unui experimentalism care, încrezându-se în eu ca în unicul fundament ironic al aventurilor spiritului, se aventurează în toate, însă pe toate le nivelează pe fondul unui joc literar funambulesc. De ce să nu ne gândim însă că nemaiauzita libertate de mişcare obţinută cu ajutorul acestui expedient filosofic (în chestiune, în primul rând, conceptul de ironie şi, mai ales, cele de *Witz* şi de *Humor*, însă într-o accepţie cu o conotaţie religioasă puternică) face din vizionar posesorul unei priviri care, ca să folosim expresia dostoievskiană, unde cu siguranţă rezonează ascendenţa de ordin romantic, cutează a se înfăţişa deasupra „ambelor abisuri"? în acest caz, Jean Paul ar anticipa cu adevărat într-un mod exemplar evoluţiile ulterioare ale Romantismului27.

Note

1. Desigur că ar putea ori poate ar trebui să fie demarată în prealabil o dezbatere asupra realităţii istorice a acestei figuri şi, mai ales, asupra termenilor care o definesc. Ce se înţelege prin „romantic"? Dar prin

„intelectual”? Nu fără a trimite către impresionantele observaţii dezvoltate de V. Mathieu în rubrica *Romanticismo* [Romantism] din *Enciclopedia filosofica* (Florenţa, 1968) în legătură cu dificultatea de a opera cu definiţii asupra unei mişcări ce a caracterizat o epocă, preferăm aici să lăsăm ca răspunsurile să vină din examinarea comparată a textelor în care proiectul teoretic şi poetic ce a unit gânditori, critici şi artişti de diferite provenienţe pare mai lămurit.

2. Novalis, *Das philosophische Werk I*, în *Schriften*, ediţie coordonată de P. Kluchon şi R. Samuel, vol. II, Stuttgart, 1965, p. 545 (trad.it. G. Moretti şi F. Deciveri [coord.], Torino, 1993, vol. I, p. 84).

3. După cum se ştie, Hegel, în *Estetica* sa, deşi polemizează cu Romantismul vremii sale, consideră romantică întreaga artă creştină şi postclasică.

4 – *Cf*. exemplarul eseu scris de V. Verra pe tema „Tragische und Kunst-lerische Ironie bei K.W.F. Solger”, în *Philosophie und Poésie*. *Otto Poggeler zum 60*. *Geburtstag*, Frankfurt am Main, 1988, pp. 235 – 254.

5 – *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, Leipzig, 1826; ediţie nouă sub îngrijirea lui H. Anton, Heidelberg, 1973, vol. II, p. 515.

6. Citez după traducerea italiană coordonată de C. Semenari, Roma – Bari, p. 302.

? H. Heine, *Die romantische Schule*, ediţie coordonată de H. Weidmann, Stuttgart, 1976, p. 25.

8 – îmi îngădui să trimit la lucrarea mea la *questione romantica*, Roma – Bari, 1992, pp. 5 şi urm.

9. Asupra lui a atras atenţia Michele Cometa în *Iduna*. *Mitologie della ragione*, Palermo, 1984, p. 20.

10. „Iduna, oder der Apfel der Verjiingung”, în *Die Horen*, 1796, I, pp. 3 – 4 (trad.it. Michele Cometa, recent revizuită).

11. În *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, clasa istorie-filosofie, 1917, vol. V, pp.

5 – 7. Ediţia critică avea să fie mai apoi coordonată de Ch. Jamme şi H. Schneider (Frankfurt am Main, 1984).

12. Provocată în 1971 de publicarea unui volum coordonat de M. Fuhrmann (*Terror und Spiel*, München, 1971), această „dezbatere asupra mitului" îi va avea ca protagonişti, printre alţii, pe H. Blumenberg, O. Marquard şi M. Frank.

13. L. Mittner, *Ambivalenze romantiche*, Messina, 1956.

14. Aceasta este teza susţinută recent de către D. Harth, într-un eseu intitulat *Zerrissenheit* şi apărut în volumul *Kultur und Gedächtnis*, coordonat de J. Assmann şi T. Hoelscher, Frankfurt am Main, 1988, pp. 220 – 240. Harth nu omite să observe că Hegel avea să depăşească în curând această idee, ba chiar avea să şi-o ia în răspăr, revendicându-i Statului supremaţia asupra tradiţiei şi abandonând în împărăţia dulcilor iluzii pretenţia de a o reînsufleţi prin poezie.

15. *Cf.* „Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotenţial des Mythos", în *Terror und Spiel*, ed. cit., pp. 15 şi urm. Reiau aici observaţiile pe care le-am dezvoltat în la *questione romantica*, ed. cit., pp. 17 – 18.

16. Scrisoarea XXIV. *Cf.* Gallimard, Paris, 1984, care reproduce ediţia a treia (1840).

17. Scrisoarea XXIV, trad.it. F. Filippini, Milano, 1963.

18. Scrisoarea LXXI, *ibid.*, p. 324.

19. Scrisoarea VII, *ibid.*, p. 53.

20. După cum a observat L. Sozzi într-o lucrare apărută în *Atti del XVI Convegno della Società universitaria per gli Studi di lingua e letteratura francese*, Trento, 1988, pp. 21 şi urm. Sozzi aminteşte că rubrica în cauză, o vreme atribuită lui Diderot, ar trebui mai verosimil deferită lui Jaucourt.

21. Într-o scrisoare către Stella din 27 martie 1818, unde, printre altele, citim: „... vă veţi da seama de înalta consideraţie pe care i-am păstrat-o cavalerului şi de elogiile pe care i le-am făcut..."

22. E. Behler (coord.), *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, München – Paderborn – Viena, 1958, vol. II, p. 313.

23. Albert Béguin, *l'âme romantique et le rêve*, Paris, 1939 (*Sufletul romantic şi visul*, trad. rom. D. Ţepeneag, Univers, Bucureşti, pp. 7 – 8 – n.t.).

24. *Das philosophische Werk* II, în *Schriften*, ed. cit., vol. III, p. 252.

25. „Über Wahrheit und Liige im aussermoralischen Sinn", în *Werke*, *Kritische Gesamtausgabe*, ediţie coordonată de G. Colii şi M. Montinari. vol. III, t. II, Berlin – New York, 1973, p. 382.

26. *Cf.* ediţia critică sub îngrijirea lui E. Berend, Berlin, 1956... în ediţia coordonată de N. Miller, *Siebenkăs*, care conţine textul în chestiune, face parte din vol. II, München, 1971.

27. Pentru o definiţie completă a întregului fundal teoretic, îmi îngădui a trimite la a mea *Storia del nulla*, Roma – Bari, 1995, unde eseul prezentat aici îşi are locul său potrivit (capitolul V).

REVOLUŢIONARUL

Bronisław Baczko

„Nu căuta o soluţie în aceste pagini – nu există, nici în cartea de faţă, nici în altă parte. Un lucru ce îşi află rezolvarea este încheiat, pe când revoluţia abia începe. Noi nu construim, ci dărâmăm, curăţăm terenul. Nu proclamăm noi revelaţii, ci distrugem vechile erori. Omul contemporan, trist *pontifex maximus*, nu face altceva decât să arunce punţi. Marele necunoscut... viitorul om, va trece peste ele. îl vei vedea, poate... şi îl vei urma. Căci e mai bine să pieri odată cu revoluţia decât să te salvezi în azilul reacţiunii. Religia revoluţiei, a marii metempsihoze sociale, este singura pe care ţi-o las moştenire. Religie fără plată, fără altă recompensă decât conştiinţa însăşi.

Mergi şi propovăduieşte-o într-o zi la noi acasă; oamenii mi-au iubit glasul, poate îşi vor aminti de el... Te binecuvântez întru acest apostolat în numele raţiunii umane, al libertăţii individuale şi al iubirii aproapelui".

Aleksandr I. Herzen, *De l'autre rive*, dedicaţie *A tnon fils*, *Alexandre*, 1854.

Moştenirea Revoluţiei franceze

Pe scena politică, *revoluţionarul* este un actor apărut destul de recent. Figura sa ne-a devenit însă atât de familiară încât deseori avem tendinţa să îi uităm modernitatea. De-a lungul istoriei, termenul *revoluţionar* a fost atât de mult exploatat şi investit cu o încărcătură afectivă şi cu valori simbolice atât de puternice încât a devenit de o ambiguitate redutabilă. Câte grupări politice nu au revendicat cu mândrie calitatea de a fi *revoluţionare*, câte acţiuni nu au fost înfierate şi denunţate ca *opere ale periculoşilor revoluţionari*, câtor poeţi, pictori, reformatori religioşi etc. nu li s-a alăturat epitetul de regulă laudativ, de *revoluţionari* în artă, poezie sau religie! Termenul moşteneşte bine cunoscuta ambiguitate a cuvântului de la care este derivat – *revoluţie* – căruia îi adaugă propriile sale ambiguităţi. Totodată, populaţia pe care o desemnează este atât de vagă şi de variabilă încât ni se pare util să facem câteva observaţii asupra termenului însuşi ca introducere la această schiţă de istorie a revoluţionarilor între sfârşitul secolului al XVIII-lea şi ultimul sfert al secolului al XIX-lea sau, mai curând, la acest *portret de grup al revoluţionarilor*.

Să începem cu propunerea de a preciza termenul însuşi: sunt revoluţionari cei care imaginează, gândesc şi îşi organizează acţiunea politică în funcţie de un proiect de revoluţie sau, ca să ne exprimăm altfel, în funcţie de alegerea unei revoluţii ca mijloc de realizare a proiectului politic1.

Orice definiţie îşi are partea sa de arbitrar, lucrul fiind cu atât mai greu de evitat în cazul unui cuvânt cu o asemenea polisemie şi plasticitate. Să adăugăm, aşadar, câteva comentarii pentru a ne explicita demersul şi a ne preciza mai bine obiectul.

1) Rămânând conştienţi de încărcătura simbolică şi afectivă cu care este investit termenul *revoluţionar*, stă în intenţia noastră să îl utilizăm doar cu un sens *descriptiv*,

nonvalorizant. Altfel spus, nu nouă ne revine să judecăm sau să decidem care sunt *adevăraţii* ori *bunii* revoluţionari şi să îi opunem „falşilor revoluţionari" sau „pseudorevoluţionarilor". A decide care este *adevăratul* revoluţionar înseamnă să admiţi că există un singur mod eficace de a servi revoluţia. Or, a te bucura de această calitate şi a dispune de monopolul acordării ei constituie o miză de primă importanţă pentru revoluţionari şi, în acelaşi timp, obiectul unor aprige dispute. Dimpotrivă, istoricul primeşte

aceste dezbateri şi dispute ca pe o parte integrantă a discursului revoluţionarilor despre ei înşişi şi ca pe un element al căutării propriei identităţi prin intermediul unui grup sau al unei mişcări. La fel se întâmplă şi cu termenul *revoluţie*, aflat în centrul acestor dezbateri. Cu siguranţă, sensul pe care unii sau alţii îl dau termenului, alegerea obiectivelor etc, pe scurt *ideologia*, sunt foarte importante, atât pentru a putea contura particularităţile unui grup, cât şi pentru a sesiza liniile ce despart diferitele grupuri. La fel se întâmplă şi cu alegerea mijloacelor de acţiune adoptate ca fiind *revoluţionare*. Este, de asemenea, evident că drumurile pe care indivizii ajung să îmbrăţişeze cauza revoluţiei şi să devină revoluţionari sunt la fel de numeroase pe cât sunt de diferite. Nu subestimăm în niciun caz toate aceste diferenţe şi particularităţi; totuşi, dincolo de diversitatea ideologiilor, a motivaţiilor personale etc, se găseşte o anumită reprezentare a revoluţiei, o idee-imagine activă, ce orientează acţiunea revoluţionarilor, ca şi mijloacele lor de acţiune. Pentru perioada care ne interesează, *matricea* – modelul revoluţiei ca formă de schimbare politică şi socială radicală, implicând recurgerea la violenţa colectivă – este oferită de Revoluţia franceză, indiferent de criticile care i se aduceau. Asupra acestei probleme va trebui să revenim în

mai multe rânduri.

2) Definiţia propusă insistă în mod implicit asupra *modernităţii* figurii politice de care ne ocupăm. Să observăm mai întâi *ca a fi revoluţionar* reprezintă *un mod de existenţă colectiv*: eşti revoluţionar *alături de unii* – „fraţii", „camarazii", „poporul" etc. – şi *împotriva altora*. Este un mod de existenţă colectiv şi totodată modern şi pentru aceea că presupune reunirea indivizilor într-un grup ţinând seama doar de opţiunea lor şi pe baza *identităţii opiniilor politice*, făcând abstracţie de originea socială sau de convingerile religioase ale fiecăruia, în opoziţie, aşadar, cu sociabilitatea specifică Vechiului Regim, bazată pe respectarea ierarhiei claselor, a apartenenţelor religioase, profesiilor comune etc. în societatea ierarhizată a Vechiului Regim, o astfel de sociabilitate le era oferită membrilor ei de către lojile masonice, îndeosebi în cea de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea (obiectivele lor nu era totuşi în mod explicit politice; este suficient de revelator faptul că, în al doilea deceniu al secolului al XIX-lea, societăţile secrete revoluţionare aveau ca punct de plecare lojile masonice, problemă asupra căreia vom mai reveni). Modernitatea acestui tip de sociabilitate constă, de asemenea, în *egalul acces* al membrilor unui grup revoluţionar la *domeniul politic*; în acest sens, un astfel de grup anticipează spaţiul democratic (fapt ce nu exclude totuşi diferite niveluri de iniţiere şi de subordonare în interiorul grupului). De aceea, o bandă de mercenari angajaţi să răstoarne un guvern nu trebuie confundata cu nişte revoluţionari, tot aşa cum un puci, un *pronunciamento* etc

— Denumire hispanică atribuită oricărei lovituri de stat organizate sau favorizate de către armată (n.t.).

nu trebuie confundate cu o revoluţie. La fel, nu sunt revoluţionari nici răzvrătiţii sau rebelii de care este plină istoria; aceştia nu acţionau în conformitate cu un proiect politic general, iar violenţa lor, ale cărei forme rămâneau deseori arhaice, nu avea ca obiectiv schimbarea radicală şi generală a societăţii şi a instituţiilor ei: o răscoală

ţărănească nu înseamnă o revoluţie (chiar dacă ea cuprinde adesea şi mişcări de revoltă). Aşadar, numai proiectând asupra trecutului un termen şi o figură moderne pot fi numiţi *revoluţionari* un Spartacus sau un Pugaciov. Aceste distincţii nu sunt dictate de un spirit de pedanterie. Se înţelege de la sine că ele nu îşi propun nici să restrângă accepţia curentă a termenului *revoluţionar*. O asemenea încercare nu ar fi doar utopică, limba sustrăgându-se, din fericire, unor astfel de directive. Mai mult, lipsind termenul de plasticitatea sa şi de întrebuinţările dobândite de-a lungul istoriei, nu ar face decât să îl sărăcească şi i-ar răpi din numeroasele funcţii îndeplinite în discursul politic. Cum am mai spus, nu stă în intenţia noastră să distingem „adevăraţii" de „falşii" revoluţionari sau pe cei buni de cei mai puţin buni. Sub forma unei definiţii, am propus un *tip ideal de revoluţionar*, a cărui funcţie constă doar în a pune în lumină diversitatea în timp a manifestărilor acestui actor istoric şi în a le pune pe unele în raport cu celelalte.

3) în sfârşit, să observăm că distincţiile noastre ne-ar conduce spre afirmaţia că Revoluţia franceză nu a fost nici iniţiată, nici declanşată de nişte revoluţionari. Nu căutăm nicidecum paradoxul. Fără să intrăm în interminabile discuţii asupra originilor Revoluţiei franceze, vrem doar să subliniem că deputaţii care se reunesc în iunie 1789 la Versailles dispun, la început, de *proiecte de reformă*, şi nu de *un proiect de revoluţie*. Printr-o serie de înlănţuiri cauzale şi de accidente, ei alunecă spre revoluţie; aşadar, Revoluţia este cea care, o dată pusă în mişcare, a făcut revoluţionari dintr-o parte a acestor deputaţi (la fel cum din unii conservatori a făcut destul de repede nişte contrarevoluţionari). Nu vom deschide nici cealaltă discuţie interminabilă: cui, dintre Franţa, coloniile americane şi Anglia, îi revine prioritatea de a fi inventat revoluţia democratică şi, în acelaşi timp, de a fi făcut să apară pentru prima oară nişte revoluţionari. Să ne mulţumim să admitem că gestaţia acestui personaj a avut loc în cadrul celor trei tulburări istorice.

Acestea fiind spuse, Revoluţiei franceze îi revine meritul de a fi captivat imaginaţiile într-o măsură nemaivăzută până atunci, şi aceasta prin amploarea schimbărilor, universalitatea principiilor şi forţa simbolurilor ei. Şi tot ei i se datorează crearea unor modele de revoluţionar care s-au impus imaginaţiilor ca exemple demne de urmat. Revoluţia a adus dovada, masivă şi de neocolit, că zguduirea unui regim, fie el chiar secular, era posibilă deoarece ea o înfăptuise, că era deci posibil să acţionezi „în mod revoluţionar" şi să întemeiezi o nouă societate, al cărei simbol avea să devină Republica. În acelaşi timp.

Revoluţia devine simbolul unei *voinţe întemeietoare*, în stare să realizeze imposibilul dacă este alăturată *principiilor universale*. Ea nu oferea, aşadar, exemplul *unei* revoluţii, un simplu eveniment istoric printre atâtea altele, ci al *revoluţiei*, un fel de etalon cu valoare generală, servind permanent drept referinţă (aşa, de exemplu, Revoluţia a demonstrat – împotriva convingerilor secolului său – că republica este o formă de guvernământ potrivită şi pentru marile state, nu numai pentru micile cetăţi). Paradoxal, forţa acestei reprezentări ţinea şi de faptul că era imaginea unei *revoluţii frânte în plin avânt*, *ba chiar trădate*. Bineînţeles, momentul „frângerii" sau al „trădării" era situat diferit, în funcţie de orientarea politică: pentru unii, acesta reprezenta Teroarea şi martiriul girondinilor, pentru alţii – Thermidor şi reacţia care i-a urmat; în sfârşit, pentru a treia categorie, lovitura fatală a sosit odată cu 18 Brumar. Oricum ar fi privite aceste divergenţe, esenţialul constă în ceea ce au în comun: Revoluţia nu şi-a îndeplinit promisiunile deoarece, întreruptă cu brutalitate, nu a fost dusă până la capăt. Trebuia deci să fie refăcută sau desăvârşită. Revoluţia vehicula astfel imaginile martirilor, ale celor care îşi sacrificaseră pentru ea tinerele lor vieţi şi a căror moarte o sublima. În acelaşi timp, ea chema la continuarea operei lor rămase neîncheiate şi la

îndeplinirea speranţelor întregii omeniri. Sublimarea revoluţionarului, a acţiunilor şi morţii sale contribuia şi ea la purificarea violenţei revoluţionare, la exorcizarea amintirilor Terorii şi la îndepărtarea imaginii revoluţionarului de aceea a teroristului.

Revoluţia lasă astfel moştenire imaginaţiei sociale o *amintire* şi o *promisiune*, un *mit* şi o *utopie*, un limbaj simbolic şi o *escatologie*, pe scurt, o *religie* – pentru a relua termenul folosit de Herzen şi de Michelet – pe care revoluţionarii au îmbrăţişat-o. De aici mimetismul ce le era specific – cel puţin până la 1848 – şi asupra căruia va trebui să revenim. Acesta constă în primul rând în imitarea figurilor eroice din care Revoluţia oferea o întreagă galerie: cei ca Vergniaud şi Danton, Robespierre şi Saint-Just, cei executaţi sau care se sinuciseseră, femeile care urcaseră pe eşafod etc. Politica apărea ca un imens teatru istoric, pe scena căruia se juca sublima dramă a libertăţii. Exemple individuale, aceste figuri reprezintă totodată modelul acelui om *nou şi renăscut* vehiculat de discursul revoluţionar. Faptul că acesta nu a fost realizat acţiona mai degrabă în favoarea lui: detaşându-se astfel de originile sale circumstanţiale, el se ridica la rang de simbol, se oferea ca model formator de valoare generală. Aşa se întâmpla, de pildă, cu reprezentarea omului revoluţionar; într-o pagină celebră, Saint-Just îl preamărea ca fiind sensibil şi, totodată, eroic:

Un om revoluţionar este neînduplecat. Însă este raţional, cumpătat; este simplu fără să afişeze luxul falsei modestii; este duşmanul de moarte al oricărei minciuni, îngăduinţe ori prefăcătorii. Cum ţelul său îl constituie acela de a vedea Republica triumfând, el nu o dezaprobă niciodată, ci îi

condamnă inamicii fără a o asimila cu ei; nu o ofensează niciodată, ci o pune în lumină şi, gelos pe neprihănirea ei, se supraveghează când vorbeşte despre ea; nu năzuieşte atât să fie egalul autorităţii, care este legea, cât egalul oamenilor şi mai ales al celor nefericiţi.

Un om revoluţionar este plin de onoare; este curtenitor nu din dulcegării, ci din sinceritate şi pentru că are inima împăcată; despre grosolănie crede că reprezintă semnul necinstei şi al mustrării de cuget şi că ascunde ipocrizia sub masca mâniei. Aristocraţii vorbesc şi se poartă despotic. Omul revoluţionar se arată nemilos cu cei răi, însă este sensibil; e atât de gelos când vine vorba de gloria patriei sale şi a libertăţii încât nu face nimic fără să chibzuiască mai întâi; se avântă în înfruntări, îi urmăreşte pe vinovaţi şi apără nevinovăţia în sălile de tribunal; spune adevărul pentru ca acesta să pilduiască, şi nu pentru a răni; ştie că, pentru ca Revoluţia să se întărească, trebuie să fii tot atât de bun pe cât erau oamenii de răi altă dată; onestitatea lui nu constituie o fineţe a spiritului, ci o calitate sufletească şi un lucru de la sine înţeles. Marat era un soţ blând, neînspăimântându-i decât pe trădători. Jean-Jacques Rousseau era revoluţionar şi, nu încape îndoială, lipsit de aroganţă. Trag de aici concluzia că omul revoluţionar se erijează în erou al bunului-simţ şi al onestităţii. Dacă veţi face toate acestea, veţi opune viciilor adevărul şi veţi salva patria. Nu vă aşteptaţi la altă răsplată decât nemurirea2.

În secolul al XIX-lea, retorica revoluţionară a fost oglindită de o serie de scriitori şi istorici care au contribuit în chip magistral la făurirea legendei, la a înfăţişa Revoluţia ca pe o epopee, iar actorii ei ca pe nişte eroi a căror măreţie sufletească se ridică la înălţimea epocii. Vom cita un singur exemplu revelator ce se situează la o cotitură a istoriei revoluţionare, şi anume *L'Histoire des Girondins* [Istoria girondinilor] a lui Lamartine. Publicată în 1847, cartea s-a bucurat de un enorm succes şi a înfierbântat spiritele în preajma evenimentelor care au condus la Revoluţia de la 1848. Opera lui Lamartine, în care elanul poetic se contopeşte cu povestirea istorică, oferă exemplul perfect şi inimitabil al patosului cu care Revoluţia era exaltată, Franţa preaslăvită, iar revoluţionarii comemoraţi. Eroi şi martiri, artizani ai viitorului şi lucrători în slujba umanităţii, acestora li se

închină un adevărat cult. Lui Tocqueville nu-i plăcea Lamartine, iar *Istoria girondinilor* îi displăcea de-a dreptul; cu toate acestea, el îi confirmă în mod involuntar răsunetul în *Amintirile* sale:

Era vremea [începutul Revoluţiei de la 1848] în care toate imaginaţiile erau mânjite de culorile grosolane cu care Lamartine îşi zugrăvise *Girondinii*. Oamenii primei revoluţii erau vii în minţile tuturor, faptele şi spusele lor erau prezente în memoria fiecăruia.

Texte romantice precum cel al lui Lamartine nu pot fi însă rezumate: nimic nu le poate înlocui cuvintele. Iată rândurile ce urmează după patetica relatare a morţii girondinilor:

Aşa fu ultimul ceas al acestor oameni. În timpul scurtei lor vieţi, au trăit toate iluziile speranţei; murind, au trăit cea mai mare fericire pe care

Dumnezeu le-o păstrează sufletelor alese: martiriul care se bucură de sine însuşi şi care îl înalţă până la sfinţenia victimei pe omul jertfit pentru convingerea şi patria lui. Ar fi de prisos să-i judecăm. Au fost deja judecaţi prin viaţa şi moartea lor. Au avut trei vini: cea dintâi, de a nu fi avut curajul opiniei lor, şovăind să proclame Republica înainte de 10 august, la deschiderea Adunării legislative; a doua, de a fi conspirat împotriva Constituţiei de la 1791, pe care au întocmit-o şi pe care au jurat, silind astfel suveranitatea naţională să acţioneze asemenea unei conspiraţii, de a fi fost părtaşi la moartea regelui şi de a fi constrâns Revoluţia să folosească mijloace sângeroase; a treia, de a fi vrut, în timpul Convenţiei, să guverneze când trebuiau de fapt să lupte. Au avut trei virtuţi care le răscumpără multe dintre greşeli în ochii posterităţii: au iubit libertatea; au întemeiat Republica, acest adevăr prea timpuriu al viitoarelor guvernări; în sfârşit, au murit pentru că au refuzat să-i dea poporului sângele cerut.

Epoca lor le-a dat moartea. Viitorul le va da glorie şi iertare. Au murit pentru că nu i-au îngăduit libertăţii să se mânjească, iar pe piatra lor va fi săpată această inscripţie pe care Vergniaud, vocea lor, o săpase cu mâna lui în peretele temniţei: *Aai bine moartea decât crima*".

Iată încă un fragment – concluzia lucrării –, un adevărat imn închinat Revoluţiei, epocă de măreţie şi cauză mereu pură care îi împacă în gloria postumă pe cei care altă dată se luptaseră între ei: Cu Robespierre şi Saint-Just sfârşeşte marea perioadă a Revoluţiei. Se naşte a doua stirpe de revoluţionari. Republica alunecă din tragedie în intrigă, din spiritualism în ambiţie, din fanatism în lăcomie. Atunci când totul se micşorează, să ne oprim şi să contemplăm ceea ce a fost atât de mare. Revoluţia nu a durat decât cinci ani. Pentru Franţa, aceşti cinci ani sunt cinci secole. Niciodată poate pe acest pământ, în nicio epocă de la întruparea ideii creştine încoace, o ţară nu a dat naştere într-un răstimp atât de scurt unei asemenea erupţii de idei, de oameni, firi, caractere, talente şi genii, de crime şi virtuţi ca în timpul acestei elaborări convulsive a viitorului social şi politic, care este invocat în numele Franţei… Suntem mândri de acest neam de oameni căruia Providenţa i-a îngăduit să zămislească asemenea cugetări şi să fie copilul unui veac ce a dat imbold unor asemenea mişcări ale spiritului omenesc. Inteligenţa Franţei, rolul său, sufletul şi sângele ei sunt preamărite! Capetele acestor oameni cad pe rând, unele pe drept, altele pe nedrept, însă niciunul nu piere stând cu mâinile-n sân. Se acuză sau se iartă. Se deplânge sau se blestemă. Oamenii sunt vinovaţi sau nevinovaţi, înduioşători sau îndrăzneţi, victime sau călăi. Fapta este măreaţă, iar ideea pluteşte deasupra uneltelor sale precum cauza întotdeauna pură deasupra grozăviilor de pe câmpul de luptă. După cinci ani, Revoluţia nu mai este decât un vast cimitir. Pe piatra fiecăreia dintre victimele ei e înscris un cuvânt care o defineşte. Pe una, *filosofie*. Pe alta, *elocinţă*. Pe aceasta, *geniu*. Pe cealaltă, *curaj*. Aici, *crimă*. Dincolo, *virtute*. Iată, pe toate stă scris: *Aort pentru viitor*" şi *lucrător în slujba*

umanităţii" 3.

Mit şi amintire ce câştigau cu atât mai mult în importanţă, cu cât „prima stirpe de revoluţionari" nu le trecuse direct flacăra tinerilor revoluţionari din secolul al XIX-lea. Desigur, supravieţuitori ai Convenţiei, precum Daunou sau Grégoire, pot fi regăsiţi în rândurile opoziţiei liberale din timpul Restauraţiei. Dimpotrivă, printre tinerii conspiratori din epoca Restauraţiei aproape că nu întâlnim supravieţuitori ai Revoluţiei, cu câteva excepţii notabile asupra cărora vom reveni. În această privinţă, exemplul regiciziilor este deosebit de revelator. După cum se ştie, în 1816, în timpul celei de-a doua Restauraţii, regicizii – care în perioada celor o sută de zile i se alăturaseră lui Napoleon – au fost condamnaţi la exil. Peste o sută de foşti membri ai Convenţiei s-au pomenit astfel surghiuniţi4. Puţine sunt ţările care le oferă azil: Elveţia, Statele Unite şi mai ales Belgia. Se află, aşadar, în număr foarte mare la Bruxelles, oraşul cel mai apropiat de Franţa. În 1793, ei alcătuiau deja un grup eteroclit: un singur act, votarea morţii lui Ludovic al XVI-lea, le pecetluise soarta. Douăzeci şi trei de ani mai târziu, grupul este complet fărâmiţat. Desigur, au îmbătrânit împreună: cei mai mulţi se apropie de şaizeci de ani şi, pentru epoca respectivă, sunt deja nişte bătrâni. Totuşi, biografiile lor nu îi apropie câtuşi de puţin, ci, dimpotrivă, îi fac să se opună unii altora, atât le sunt de diferite destinele. Bineînţeles, atunci când se întâlnesc, se tutuiesc, însă nu este semnul unei sociabilităţi păstrate, ci un soi de fosilă, rămăşiţă a unei obişnuinţe dobândite pe vremea Terorii. Ce mai pot avea în comun un Cambaceres şi un Levasseur, doi regicizi surghiuniţi care se regăsesc la Bruxelles? Primul a făcut carieră mai ales după Thermidor; a ajuns al doilea consul după 18 Brumar; l-a sfătuit şi l-a slujit cu credinţă pe Napoleon, care nu uită să-l răsplătească, copleşindu-l cu onoruri: arhicancelar al Imperiului, *gran cordone* al Legiunii de Onoare, duce de Parma, preşedinte al Consiliului de Stat şi membru în consiliul personal al împăratului. Foarte bogat, soseşte la Bruxelles împreună cu servitorii săi, trăsura şi toaletele

după care era înnebunit (printre exilaţi circulau anecdote pe seama slujitorilor săi descumpăniţi, care nu reuşeau să priceapă de ce Excelenţa Sa binevoieşte să primească vizita unor nenorociţi prost îmbrăcaţi şi mirosind a sărăcie care, pe lângă toate astea, îl mai şi tutuiau şi îl băteau pe spate). Levasseur era iacobin şi montagnard, reprezentant trimis în misiune în mai multe departamente pentru a organiza Teroarea; după 9 Thermidor, s-a opus reprimării acesteia; arestat după tentativa de insurecţie populară din Germinal, anul III, şi eliberat un an mai târziu, nu a aderat nici la Consiliu, nici la Imperiu şi s-a întors în Le Mans pentru a-şi exercita profesia de chirurg-mamoş. Surghiunit, trăieşte în mizerie la Bruxelles şi numai Revoluţia din Iulie îi permite să revină în Franţa.

Regicizii proscrişi se confruntau necontenit cu trecutul lor. Chiar dacă ar fi vrut să-l evite, exilul avea grijă să li-l reamintească. În timpul Restauraţiei, trebuiau să poarte ca pe un stigmat amintirea votului lor nefast. Şi totuşi, ei întruchipau amintirea vie a Revoluţiei, în cafenelele din Bruxelles, discuţiile lor reveneau fără încetare la zilele pe care le trăiseră împreună şi numeroşi erau cei care redactau

memorii, note explicative, testamente ideologice etc. Unii reînviau vechile lor disensiuni şi dispute în care continuau să se recunoască girondini, partizani ai lui Robespierre sau Danton etc. Dincolo de divergenţele de opinie, ceilalţi regăseau sentimentul comun de a fi aparţinut Convenţiei şi de a fi trăit o epocă excepţională. Nu îmbătrâneau şi nu mureau ca nişte adevăraţi revoluţionari: erau revoluţionari îmbătrâniţi înainte de vreme, obosiţi şi amari, ale căror priviri se întorceau spre trecut. Banalul lor deces contrasta îndeosebi cu moartea eroică şi sublimă pe eşafod a „primei stirpe de revoluţionari”, admirată de Lamartine.

Îi revine lui Victor Hugo meritul de a fi transformat în simbol moartea prozaică a unui fost membru al Convenţiei

şi de a-i fi dat o dimensiune patetică. În *Mizerabilii*, episcopul Myriel vine să îl vadă pe G. care e pe moarte în magherniţa sa, unde trăieşte în mizerie şi uitat de toţi. El este repede impresionat de măreţia sufletească a bătrânului care, simţindu-şi sfârşitul, rămâne credincios Revoluţiei şi Republicii pentru care luptase. Nu a votat moartea lui Ludovic al XVI-lea, însă pretinde cu semeţie că a cerut moartea tiranului:

…Există un tiran al omului: ignoranţa. Tiranul ăsta a născocit regalitatea, care e stăpânirea dobândită prin fals, pe când ştiinţa e autoritatea cucerită prin adevăr. […] Am votat sfârşitul tiranului. Adică sfârşitul prostituţiei pentru femeie, sfârşitul sclaviei pentru bărbat, sfârşitul întunericului pentru copil. Votând pentru republică, am votat pentru toate astea.

Muribundul este conştient de suferinţele provocate de Revoluţie, de ’93 şi de Teroare. Nu le aprobă, însă le acceptă ca pe o fatalitate. Lucrul trebuia să se întâmple, ca atunci când un tunet sparge un nor, cel al asupririi de veacuri întregi a poporului. Pe patul de moarte, bătrânul membru al Convenţiei, luminat de razele asfinţitului, exprimă esenţialul – dimensiunea sacră a Revoluţiei. Credinţa faţă de ea, această religie personală, este arzătoare şi de nezdruncinat. Bătrânul moare ca un sfânt şi însuşi episcopul se pleacă în faţa lui:

Dreptul nu e străin de mânie, domnule episcop, iar mânia dreptului e un element de progres. Orice s-ar spune, Revoluţia franceză e cel mai mare pas înainte al omenirii. Imperfectă, poate, dar sublimă. A îmblânzit spiritele, a liniştit, a potolit, a luminat; a făcut să se reverse pe pământ valuri de civilizaţie. A fost bună. Revoluţia franceză e o încoronare a omenirii5.

Societăţi secrete şi baricade în timpul celor şaisprezece ani ai Restauraţiei şi al celor optsprezece ani cât a durat Monarhia din Iulie, tinerii născuţi în ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea sau în primul deceniu al celui următor şi în special aceia care se înscriseseră în societăţi secrete puteau încă să

Întâlnească supravieţuitori ai „primei stirpe de revoluţionari” 6. Pe măsură însă ce timpul trecea, aceşti martori deveneau din ce în ce mai rari şi, totodată, cărţile începeau să joace un rol din ce în ce mai important în transmiterea tradiţiei revoluţionare. Revoluţia este în tot mai mică măsură o tradiţie vie, transformându-se în istorie. Reinventarea ei se face printr-o literatură mereu mai amplă ce încorpora amintirile politice conflictuale într-o epopee al cărei erou principal era Naţiunea. Chiar dacă nu legitima o tendinţă revoluţionară sau alta, această literatură făcea posibile astfel de legitimări. În primul rând, ea integra idealul şi acţiunea revoluţionară în istorie, le prezenta ca pe un produs al „forţei lucrurilor”, reabilitându-le. Revoluţia devenea pe această cale un „trecut utilizabil” în special pentru contestarea „dinastiei străine” şi a tradiţiei invocate de Restauraţie7. Primele istorii importante ale Revoluţiei, scrise de Thiers (1823 – 1828) şi de Mignet (1824) se pretau, cu siguranţă, unei astfel de lecturi. Dar şi alteia, mai radicală. Oare această „forţă a lucrurilor” care a făcut ca Revoluţia să fie inevitabilă a încetat să acţioneze odată cu întoarcerea Bourbonilor? Sau, cercetând prezentul, poate fi descoperită acţionând în continuare şi atunci această întoarcere nu ar fi decât un avatar, un obstacol ce trebuie înlăturat printr-o tresărire a naţiunii umilite? Memoriile şi amintirile participanţilor la Revoluţie reînviau acel trecut eroic (între 1818 şi 1830, numai foştii membri ai Convenţiei au publicat vreo cincisprezece, unele în mai multe volume). În acelaşi timp, astfel de cărţi făceau să se resimtă un dureros contrast între pasiunile ce animau Naţiunea liberă şi trista mediocritate a unei vieţi golite de orice ideal, într-un regim care nu însemna decât revanşa forţelor trecutului asupra unei Franţe reprezentând viitorul. De asemenea, această literatură reamintea că, pentru Franţa, republica nu era o himeră. Ea nu numai că a cunoscut-o, ci a elaborat-o chiar în mai multe formule: cea din 1792, bineînţeles, însă şi Directoratul – care nu a

mai sfârşit printr-o Teroare. Lucrul era cu atât mai important, cu cât, după cum nota Chateaubriand, în timpul Restauraţiei numeroşi erau aceia cărora le era teamă de drapelul tricolor: „persoanele care au trăit zilele de 10 mai şi de 2 septembrie au rămas sub impresia Terorii” 8.

În 1829 apare *La Conspiration pour l'Egalite dite de Babeuf* [Conspiraţia pentru Egalitate, zisă a lui Babeuf], lucrare scrisă de Filippo Buonarroti şi deosebit de importantă pentru pregătirea revoluţionarilor, însemnătatea ei ţinea atât de cartea însăşi, cât şi de personalitatea autorului. Fără a intra în detalii, să reţinem doar câteva dintre principalele teme ale lucrării. Aceasta îi reamintea în primul rând pe Babeuf şi pe tovarăşii săi, după care expunea pentru prima oară programul şi istoria conjuraţiei lor din 1795 – 1796 (al cărei suflet fusese, de altfel, însuşi Buonarroti), făcându-i astfel să intre în legenda revoluţionară. Totuşi, nu era doar o carte despre trecut. Programul conspiratorilor era prezentat atât ca un document istoric, cât şi ca un

proiect de societate valabil în continuare în principiile şi direcţiile sale generale. Acestea desemnau înainte de toate *stăpânirea în comun a bunurilor* şi, prin urmare, desfiinţarea proprietăţii private, măsuri considerate esenţiale pentru instaurarea „adevăratei egalităţi”, a dreptăţii sociale şi a autenticei suveranităţi a poporului. Proiectul cetăţii colectiviste era de altfel prezentat pe larg,» cu mare lux de amănunte, după modelul unei povestiri utopice. Astfel, conspiraţia lui Babeuf ar fi contopit în una şi aceeaşi revendicare Republica şi ideile comuniste sau, altfel spus, ar fi făcut din ideile comuniste conţinutul social al Republicii. Buonarroti mai reabilita moştenirea lui Robespierre, apărând dictatura montagnardă şi opera ei; dimpotrivă, denunţa acţiunea din 9 Thermidor, un complot contrarevoluţionar care trădase şi zdrobise Revoluţia. El revenea, fără să o ascundă, la Teroare ca sistem de putere.

„Sfânta Egalitate” cerea, ca etapă provizorie, instaurarea unei dictaturi revoluţionare şi întoarcerea la metodele bine verificate ale Terorii: arestarea membrilor guvernului şi revenirea în activitate a fostului personal terorist, persecutat de reacţiune. Cartea mai prezenta conjuraţia însăşi, structurile, organizarea şi regulile ei de conspiraţie. Conjuraţia îşi propunea să răstoarne prin forţă puterea Directoratului şi să o înlocuiască cu o nouă putere. Pregătirea trebuia făcută în cea mai mare taină prin intermediul unei organizări cu structură piramidală: în vârf, un Directorat al Salvării Publice care centraliza informaţiile, iniţiativele şi deciziile; urmau apoi agenţii revoluţionari numiţi de către Directorat şi direct subordonaţi lui. În arondismentele pariziene şi în anumite grupări militare, aceşti agenţi trebuiau să aleagă oameni de încredere şi să-i pregătească pentru acţiune. La un semnal venit de sus, tot mecanismul trebuia să se pună în mişcare conform unui plan elaborat de Directorat şi să declanşeze o „zi revoluţionară” la care poporul, antrenat prin propagandă, afişe etc, trebuia să se alăture, asigurându-i victoria. Secretul absolut constituia garanţia eficacităţii şi a succesului; organizarea ierarhică trebuia să-şi aducă şi ea contribuţia: doar un număr foarte restrâns de revoluţionari cunoşteau Directoratul, care îşi schimba permanent locul de adunare. Membrii diferitelor grupuri nu se cunoşteau între ei, iar numele şi mesajele lor trebuiau să fie cifrate. Bineînţeles, conjuraţia a eşuat, însă – după Buonarroti – motivul fusese o mică fisură, infiltrarea poliţiei în rândurile conspiraţiei datorită unui trădător care o vânduse. Altfel, toate elementele necesare reuşitei fuseseră reunite: cadrele, organizarea bine pusă la punct etc. Poporul n-ar fi aşteptat decât un semnal pentru a-i urma pe răsculaţi. Cartea lui Buonarroti apărea, aşadar, ca un manual al conspiraţiei perfecte şi al implantării unei societăţi secrete revoluţionare. Cititorul avea chiar senzaţia că face deja parte din ea. Într-adevăr, Buonarroti nu indica numele anumitor conducători ai Conspiraţiei pentru. Egalitate decât prin criptograme, sub pretextul că

revelarea acestuia ar putea să le dăuneze, ba chiar să-i deconspire (precauţie de

altfel perfect inutilă, deoarece criptogramele erau uşor descifrabile, iar poliţia cunoştea numele conspiratorilor de vreo treizeci de ani…).

Lucrarea este cu atât mai importantă, cu cât autorul ei nu era doar un fost membru al Conjuraţiei pentru Egalitate. În momentul apariţiei cărţii, Buonarroti se bucura de un imens prestigiu printre revoluţionarii francezi şi italieni, fiind privit ca un mentor, un maestru al conspiraţiei şi, într-adevăr, puţine erau conjuraţiile în care nu a fost amestecat direct sau indirect. Aparţinându-i lui Buonarroti, scrierea nu se putea referi doar la trecut, ci privea spre viitor şi chema la acţiune. Chemare cu atât mai stăruitoare dacă ne gândim la momentul publicării sale: înfrântă, mişcarea carbonarilor fusese pusă la pământ. *La Conspiration pour l'Egalite* reînvia confruntările din trecut şi mobiliza energiile în vederea unor noi lupte. Bineînţeles, Buonarroti nu avea de unde să o ştie, însă câteva luni mai târziu avea să izbucnească Revoluţia din Iulie. Lucrarea a cunoscut un mare succes, apărând mai multe ediţii al căror tiraj ar fi atins treizeci de mii de exemplare (cifră avansată în epocă şi puţin verosimilă; pentru vremea aceea însă, chiar şi jumătate din acest număr ar fi însemnat un mare succes). În 1836, lucrarea este tradusă în engleză, iar în 1844 este iniţiat proiectul traducerii ei în germană de către un tânăr filosof neamţ, doctorul Karl Marx. „Profesiunea de conspirator e cea mai grea, dar şi cea mai vrednică de laudă dintre toate; trebuie să te cunoşti bine înainte să te apuci de ea", le spunea Buonarroti ucenicilor revoluţionari care veneau să-i ceară sfatul. În Europa Sfintei Alianţe, recurgerea la conspiraţii şi la societăţi secrete era aproape inevitabilă. Lipsa spaţiului democratic, îngrădirea libertăţii presei şi a cuvântului şi teama în faţa ideilor liberale făceau ca toate acele monarhii suspicioase şi autoritare să-şi împingă opozanţii spre activităţi clandestine. Acestea fiind spuse, o dată puse pe picioare,

societăţile secrete se dezvoltă şi se succedă cultivându-şi propria tradiţie. Buonarroti, care era expert în materie, le-a surprins bine particularităţile, afirmând că „o societate secretă este democratică în principiile şi obiectivele ei, însă forma şi organizarea nu pot fi cele ale democraţiei”.

Între anii 1815 şi 1848, în Europa, societăţile secrete reprezintă un fenomen internaţional; le regăsim în Franţa şi în statele italiene, în Rusia şi în statele germane, în Austria şi în Polonia. Nu se pune problema să abordăm aici istoria lor sinuoasă şi complicată. Să ne mulţumim deci să reamintim câteva informaţii succinte şi să fixăm câteva repere cronologice.

În Franţa şi Italia, anii ’20 ai secolului al XIX-lea sunt marcaţi de activitatea organizaţiei carbonarilor (vom utiliza şi termenul italienizat de „carbonarism”). În sudul şi nordul Italiei, carbonarii alcătuiau cea mai importantă societate secretă, cu o organizare ierarhică inspirată din cea a francmasoneriei (cărbunele simboliza ardoarea cu care erau hotărâţi să întreţină flacăra libertăţii; între ei, carbonarii îşi

dădeau numele de „veri buni”). Un sistem de semne le permitea să se recunoască şi să comunice, conferindu-le totodată şi o identitate. După fuga lui Murat şi întoarcerea monarhilor pe tronul celor două Sicilii, carbonarismul s-a transformat într-o mişcare liberală având drept ţel gonirea austriecilor, protectori ai monarhiilor autoritate, şi instaurarea unui regim constituţional. În 1820, carbonarii au declanşat o revoluţie care, sprijinită de o parte a armatei, cuprinse cu repeziciune întreg regatul. Regele Ferdinand a fost silit să acorde o constituţie, iar trupele răsculate au pus stăpânire pe Neapole. Victoria revoluţionarilor nu a durat mult; după o serie de tergiversări, Austria, ostilă de la bun început revoluţiei şi reformelor liberale, se hotărî – cu acceptul regelui – să intervină cu trupe. Revoluţia a fost zdrobită; Neapole căzu pe 23 martie 1821; represiunea care a urmat a fost

deosebit de dură: execuţii, întemniţări, mai mulţi conspiratori constrânşi să se exileze. După acest eşec, ceea ce mai rămăsese din carbonarism îşi continuă unele activităţi, în special în statele controlate de Biserica Romei; în 1821, papa Pius al VI-lea îi excomunică pe carbonari împreună cu toţi cei care colaborau cu ei.

În Franţa, carbonarismul a fost importat de doi tineri francmasoni, Joubert şi Dugied, deja implicaţi în opoziţia împotriva Restauraţiei, care au mers în Italia şi s-au alăturat organizaţiei secrete de acolo. (Nu este exclus, de altfel, ca ei să nu fi făcut decât să readucă în Franţa ritualul şi organizarea carbonarilor; într-adevăr, e posibil ca o primă astfel de organizare să fi existat în Franche-Comte chiar la începutul secolului al XIX-lea şi ca nişte francezi să o fi dus atunci cu ei în sudul Italiei…) Primele adunări au loc la Paris în anul 1821 (un rol important revenindu-le lui Buchez şi lui Bazard); preluând cu câteva modificări modelul italian, carboneria cunoaşte destul de repede un mare succes. Ea îşi recrutează membrii din rândul studenţilor şi al foştilor ofiţeri ai armatei imperiale, reuşind chiar să se implanteze în unităţile armatei active. Pornind din Paris, o întreagă reţea de carbonari se întinde peste mai multe oraşe. Pentru a conferi prestigiu conspiraţiei, fondatorii ei caută sprijin în rândurile opoziţiei liberale şi reuşesc să atragă mai multe figuri importante (printre alţii, Lafayette şi fiul său, deputaţii Voyeur d'Argenson şi Manuel, industriaşul alsacian Koechlin etc). În decembrie 1821 şi februarie 1822, carbonarii încearcă să declanşeze insurecţii armate (în special în Belfort şi Saumur) care se soldează cu eşecuri. Represiunea a fost extrem de dură; procesul şi execuţia publică a „celor patru sergenţi din La Rochelle" au cunoscut un larg răsunet; vom mai insista asupra lor. Carboneria nu şi-a mai revenit niciodată de pe urma acestei înfrângeri; mulţi dintre membrii ei s-au îndreptat spre alte forme de activitate publică, îndeosebi către saint-simonism, în cadrul căruia Bazard a ajuns o figură marcantă.

Să menţionăm, de asemenea, foarte pe scurt, societăţile secrete ruseşti, *decembriştii*, a căror activitate a dus la o încercare de revoltă

militară pe 26 decembrie 1825 (14 decembrie pe stil vechi). După victoria asupra lui Napoleon, o serie de ofiţeri ruşi pătrunşi de ideile liberale au înfiinţat, începând cu 1816 şi urmând modelul lojilor francmasonice, mai multe societăţi secrete care s-au succedat până în 1825 (Uniunea Salvării, Societatea Credincioşilor Fii ai Patriei, Societatea Sudului şi Societatea Nordului) şi care nu aveau, de altfel, nicio legătură cu societăţile secrete din Franţa sau din Italia. Timp de mai mulţi ani, în cadrul acestor societăţi se discută proiecte de reforme politice şi sociale – în special instaurarea unui regim constituţional –, avându-se în vedere chiar şi o acţiune armată. După moartea neaşteptată a lui Alexandru I, conjuraţii se hotărăsc să răscoale o parte a trupelor din Sankt Petersburg; adunate în Piaţa Senatului, acestea au refuzat – instigate de ofiţerii lor – să jure credinţă noului ţar, Nicolae I. Revolta a fost reprimată cu ajutorul artileriei; peste două sute de ostaşi au fost executaţi (nefiind la curent cu planurile conspiratorilor, ei nu făcuseră, de altfel, decât să-şi asculte ofiţerii). O curte specială îi condamnă pe cinci dintre capii conspiraţiei (Pestei, Ryleiev, Muraviov-Apostol, Bestujev şi Kahovski) la moartea prin sfârtecare. Ţarul le comută pedeapsa cu alta, mai civilizată: au fost spânzuraţi pe 25 iulie 1826. În jur de trei sute de conspiratori au fost condamnaţi la deportare, muncă silnică, temniţă etc.

Deschizând un anumit spaţiu de libertate, Revoluţia din Iulie 1830 făcea inutilă existenţa societăţilor secrete, chiar dacă numai pentru o scurtă bucată de vreme. Asistăm în acest moment la proliferarea societăţilor şi cluburilor politice autorizate, ca, de pildă, Societatea pentru Ordine şi Progres, Societatea Condamnaţilor Politici, Societatea Reînvierii Francilor etc. La 30 iulie ia naştere la Paris cea mai importantă dintre ele, Societatea Prietenilor Poporului, declarat republicană (printre

fondatorii ei se numără foşti carbonari precum Buchez, Blanqui şi Trelat) şi ale cărei adunări publice strâng până la 1.000 de persoane. După interzicerea ei, în decembrie 1832, se simte nevoia unei societăţi care să-i continue activitatea, însă sub o formă mai secretă. În aprilie 1833, formarea acesteia este mai mult sau mai puţin încheiată. Ea îşi ia numele de *Societatea pentru drepturile omului şi ale cetăţeanului* şi se inspiră din modelul iacobin: o societate-mamă în Paris cuprinzând până la 3.000 de membri, alături de numeroase societăţi afiliate în departamente şi în special una – foarte importantă – la Lyon. Funeraliile publice ale generalului Jean-Maximilien Lamarque, care se distinsese în războaiele din perioada Revoluţiei şi a Imperiului şi care era din 1828 unul dintre conducătorii opoziţiei republicane, au prilejuit, pe 5 şi 6 iulie 1832, prima insurecţie republicană sub Monarhia din Iulie. Membrii Prietenilor Poporului au jucat un rol important pe baricade şi în luptele de stradă. După o rezistenţă curajoasă sub focul artileriei, insurecţia a fost zdrobită. În aprilie 1834, Societatea pentru drepturile omului a organizat o nouă insurecţie, mai întâi la Lyon

(între 9 şi 12 aprilie) şi apoi la Paris (pe 13 aprilie), ambele încercări fiind brutal reprimate de către armată.

La câteva luni după această înfrângere, pe ruinele Societăţii pentru drepturile omului a fost întemeiată Societatea Familiilor, avându-i ca animatori pe Barbes şi Blanqui. În ciuda regulilor de conspirare foarte riguroase şi a unei organizări eficiente, „Familiile" au fost descoperite de poliţie şi nimicite în martie 1836, înainte chiar ca societatea să fie pregătită pentru o acţiune armată. Din rămăşiţele „Familiilor" a luat naştere până la urmă Societatea Anotimpurilor, al cărei suflet era din nou Blanqui. După pregătiri minuţioase şi un antrenament intens, „Anotimpurile" declanşează pe 12 mai 1839 cea din urmă insurecţie republicană sub Monarhia din Iulie. Aceasta a eşuat, iar capii ei au fost arestaţi şi condamnaţi

la ani grei de închisoare. Societatea a fost totuşi reconstituită şi şi-a continuat anumite activităţi, în special de propagandă, până la Revoluţia din 1848.

Toate acestea nu constituie decât o rememorare a istoriei, cu siguranţă, prea schematică şi sumară; în continuare, vom examina însă mai amănunţit activităţile şi funcţionarea societăţilor secrete. Înainte de a face acest demers, să menţionăm doar un eveniment important în istoria revoluţionarilor, şi anume *internaţionalizarea* respectivelor societăţi. Ea se traduce în special prin înfiinţarea în 1834 a *Tinerei Europe* de către un grup de exilaţi politici din Elveţia, la iniţiativa lui Mazzini. Înscris în rândurile carbonarilor, arestat şi închis, Mazzini fusese expulzat în Franţa. Trăgând concluziile care se impuneau din eşecul carbonarismului, el înfiinţează în 1831 o nouă organizaţie, *Tânăra Italie*, având drept scop o Italie liberă, unificată şi republicană. Noua societate s-a folosit de posibilităţile de acţiune pe care i le ofereau ţările cu un regim mai mult sau mai puţin liberal: Franţa de după Revoluţia din Iulie, Elveţia şi Anglia. Astfel, Mazzini înfiinţează şi o revistă, care se intitula tot *Tânăra Italie*, publicată în străinătate şi distribuită ilegal în Italia. Pe ruinele carbonarismului, el construieşte în Italia o întreagă reţea de adepţi ai organizaţiei sale. Societatea rămâne secretă; totuşi, ceremonialurile şi riturile atât de dragi carbonarilor au fost simplificate, iar activităţile s-au concentrat asupra pregătirii insurecţiei armate. Centrul tuturor acestor iniţiative se găsea în străinătate; mai multe tentative care s-au succedat între 1834 şi 1848 s-au soldat totuşi cu eşecuri. Cum am mai spus, în 1834 Mazzini înfiinţează *Tânăra Europă*, grupând proscrişi polonezi, germani, greci, dar şi elveţieni. Ideea era de a constitui „o asociaţie a asupriţilor împotriva asupritorilor, indiferent de ţara căreia i-ar aparţine”, o coaliţie de societăţi naţionale intitulate, respectiv, *Tânăra Polonie*, *Tânăra Germanie* etc, care ar fi reprezentat un fel de Sfântă Alianţă a popoarelor oprimate. Neîndoielnic, a crede că un mic număr de proscrişi democraţi întâlniţi din întâmplare în exil ar putea

reprezenta şi pe altcineva decât pe ei înşişi şi speranţele în viitorul popoarelor lor ţinea de automistificare.

Posibilităţile de acţiune ale acestor grupuri erau foarte limitate. Şi totuşi, ideea unei cauze comune a naţiunilor oprimate şi a solidarităţii revoluţionare îşi va croi până la urmă calea. Emigraţia poloneză care, după eşecul insurecţiei din 1830, şi-a găsit azil în special în Franţa (dar şi în Belgia, Elveţia şi Anglia) a reprezentat un adevărat rezervor de cadre pentru mişcările revoluţionare din întreaga Europă, polonezii fiind întâlniţi pe toate baricadele.

Ne putem întoarce acum la întrebarea iniţială: ce înseamnă să fii revoluţionar în această epocă a societăţilor secrete? A fi revoluţionar, am menţionat deja, este o experienţă colectivă care se face *alături de unii* şi *împotriva altora*. Or, societăţile secrete, în ciuda eşecului lor repetat, sunt locurile unde se desfăşurau ucenicia şi înmulţirea revoluţionarilor. Formele lor de activitate, discursul, reprezentările şi practicile lor simbolice furnizează unele elemente ale răspunsului la întrebarea „ce anume fac revoluţionarii?” sau, altfel spus, „ce anume îl face pe revoluţionar, cum ajungi revoluţionar?”. Aceste elemente am vrea să le desprindem din analiza societăţilor secrete franceze pe care tocmai le-am evocat. Este vorba nu atât de a caracteriza cutare sau cutare societate, cât de a obţine un fel de biografie colectivă a revoluţionarilor. Vom discuta astfel pe rând următoarele subiecte: iniţierea, conspiraţia cu regulile şi structurile ei, recrutarea şi motivaţiile ideologice, memoria colectivă şi cultul martirilor.

Cum am mai spus, la originea societăţilor secrete stă adesea modelul lojii masonice. Astfel, tinerilor care încercau în 1820 să-i adune laolaltă pe cei care se opuneau Restauraţiei, „formele masonice, cu misterele şi cu condiţiile lor de primire cărora li se puteau modifica regulile, li se părură satisfăcătoare, iar loja *Prietenilor Adevărului* fu înfiinţată”. Formele de primire se îndepărtau

de la bun început de practicile tradiţionale ale francmasoneriei. „Erau lăsate în urmă formulele obişnuite, precum «ce îi datorăm lui Dumnezeu?» şi «ce este onoarea?», în schimb erai întrebat înainte de toate: «ce îi datorăm patriei?» „9. S-a dovedit repede totuşi că o lojă nu asigura în suficientă măsură secretul şi că nu constituia o structură care să răspundă nevoilor de acţiune colectivă, de unde întemeierea, pe baza lojii, a carboneriei. Riturile de iniţiere difereau de la o organizaţie la alta. În unele cazuri, ele căpătau o formă solemnă, inspirată din francmasonerie. Legat la ochi şi înconjurat de „veri buni" cu pumnale în mâini, noul adept depunea jurământul:

Jur pe onoare şi pe fierul răzbunător să păstrez toate secretele organizaţiei X şi să-i ascund existenţa, să-mi alătur eforturile celor ale prietenilor patriei mele pentru a-i reda exercitarea drepturilor şi a o face capabilă să-şi *aleagă* un guvern bazat pe principiile suveranităţii poporului. După jurământ, i se scotea legătura şi îşi vedea tovarăşii care, la rândul lor, jurau să-i vină în ajutor dacă respecta regulamentul şi să-l pedepsească în caz de trădare. Adeseori, acest ritual era mai simplu

şi se renunţa la accesoriile francmasonice ca legătura pentru ochi, pumnalele etc. Noul membru se angaja să păstreze cel mai strict secret în privinţa asociaţiei şi a acţiunilor ei, să se înarmeze cu o puşcă şi cu douăzeci şi cinci de cartuşe, să verse în fiecare lună o cotizaţie de un franc şi, în cele din urmă, să fie gata să se supună ordinelor înaltei adunări, instanţa supremă a carbonarilor. De asemenea, mai jura să nu facă parte din nicio altă organizaţie sau lojă.

După Revoluţia din Iulie, în timpul scurtei perioade de existenţă legală a cluburilor şi societăţilor populare, primirea în Societatea Prietenilor Poporului se făcea fără nicio formulă misterioasă: aceasta se obţinea pe baza recomandării altor membri sau a reputaţiei şi consta într-o declaraţie de patriotism şi de aderare la regulament.

Întoarcerea la conspiraţie va însemna şi revenirea la o iniţiere solemnă şi un ritual complicat. Societatea Familiilor oferă un exemplu destul de neobişnuit în acest sens. Solicitantul trebuia să fie major, „să se bucure de o bună reputaţie, să aibă o bună conduită, să-şi poată justifica mijloacele de existenţă şi să fie înzestrat cu cea mai mare discreţie”. Dacă rezultatele anchetei preliminare îi erau favorabile, solicitantul putea fi iniţiat. Membrul care îl recomandase îl conducea, legat la ochi, într-un loc. necunoscut. În faţa unui juriu alcătuit din trei persoane, candidatul jura să păstreze în cel mai deplin secret cele ce aveau să se petreacă. Era apoi supus unei examinări în cursul căreia trebuia să răspundă la întrebări ce urmau modelul stabilit de societate, un soi de catehism politico-social:

1. Ce crezi despre actualul guvern?

— Că este trădător de neam şi ţară.

2. În interesul cui acţionează?

— În acela al unui mic număr de privilegiaţi.

3. Cine sunt aristocraţii de azi?

— Oamenii vânduţi banului, bancherii, negustorii, monopoliştii, marii proprietari, speculanţii la bursă, într-un cuvânt exploatatorii care se îngraşă pe seama poporului.

4. Care este dreptul în virtutea căruia guvernează?

— Forţa.

5. Care este principalul viciu al societăţii?

— Egoismul.

6. Ce ţine loc de onoare, cinste şi virtute?

— Banul.

7. Care este omul admirat în lume?

— Cel bogat şi puternic.

8. Care este omul prigonit, dispreţuit şi scos în afara legii?

— Cel sărac şi slab.

9. Ce crezi despre dreptul de concesionare, despre impozitele pe sare şi pe băuturi?

— Sunt impozite mârşave, menite să apese poporul, scutindu-i pe cei bogaţi

10. Ce este poporul?

— Poporul este mulţimea cetăţenilor care muncesc.

11. Cum este el tratat de către legi?

— Ca un sclav.

12. Care este soarta proletarilor sub guvernarea celor bogaţi?

— Soarta proletarului este asemenea cu cea a iobagului şi a negrului, viaţa nu-i este decât un lung şir de nevoi, trudă şi suferinţe.

13. Care este principiul ce trebuie să stea la baza unei societăţi normale?

— Egalitatea.

14. Care trebuie să fie drepturile cetăţeanului într-o ţară bine condusă?

— Dreptul la existenţă, dreptul la învăţământ gratuit şi dreptul de a participa la guvernare; datoriile sale sunt devotamentul faţă de societate şi fraternitatea faţă de concetăţeni.

15. Este nevoie de o revoluţie politică sau de una socială?

— E nevoie de o revoluţie socială.

Candidatul era apoi informat asupra obiectivelor Societăţii şi era întrebat mai ales dacă este conştient de riscurile pe care şi le asumă şi de pericolele care îl pândesc:

Mai târziu, când ceasul va fi sosit, vom ridica armele pentru a răsturna un guvern trădător de ţară. Vei fi alături de noi în ziua aceea?... Te simţi în stare să înfrunţi pericolul? Gândeşte-te bine, e o acţiune primejdioasă. Când va suna chemarea la luptă, vei fi hotărât să mori cu arma în mână pentru cauza umanităţii?

După răspunsurile afirmative, candidatul depunea în cele din urmă jurământul:

Jur să nu dezvălui nimănui, nici măcar rudelor celor mai apropiate, ce se va spune sau se va face aici; jur să mă supun legilor asociaţiei, să-i urmăresc cu ura şi răzbunarea mea pe trădătorii care s-ar strecura în rândurile noastre, să-mi iubesc şi să-mi sprijin fraţii, să-mi sacrific viaţa şi

libertatea pentru triumful sfintei noastre cauze.

Nu este sigur dacă acest complicat ritual de iniţiere le-a fost într-adevăr explicat tuturor solicitanţilor; se poate ca el să fi fost elaborat treptat, odată cu evoluţia Societăţii. Având în vedere cele spuse, el aduce o mărturie insolită nu numai asupra ideologiei „Familiilor", ci şi – ba poate mai ales – asupra spiritului revoluţionar, acest mod de a fi revoluţionar ce îmbina misterele romantice ale conspiraţiei cu căutarea eficacităţii, pregătirea politică cu entuziasmul, sacrificiul individual cu exigenţa libertăţii sociale, afirmarea libertăţii cu rigoarea disciplinei şi a supunerii faţă de şefi

Conspirarea era activitatea esenţială atât pentru societatea secretă în ansamblu, cât şi pentru fiecare dintre membrii ei. Activitate periculoasă şi acaparatoare, dacă n-ar fi să ne gândim decât la măsurile necesare pentru a asigura securitatea adunărilor, la codurile de comunicare ce trebuiau respectate, la găsirea de ascunzători pentru arme şi la antrenamentul de care aveau nevoie membrii asociaţiei. Activitate cu atât mai dificilă, cu cât este condusă de obiective contradictorii. A asigura forţa asociaţiei înseamnă a-i mări numărul de membri; intensificarea

activităţii ei înseamnă întâlniri mai dese; efectivele mărite şi elaborarea de proiecte concrete de acţiune directă cer un minimum de arhive, grafice, planuri de străzi etc. Însă, cu cât oamenii sunt mai mulţi, cu atât secretul este mai greu de păstrat; cu cât adunările devin mai dese, cu atât mai ridicate sunt riscurile de a fi descoperite de către poliţie; cu cât sunt mai numeroase treptele intermediare dintre bază şi centrul de conducere, cu atât ansamblul este mai eficace şi mai transparent; cu cât informaţia este mai completă, cu atât mai mare este pericolul de a compromite întreaga acţiune în caz de capturare a documentelor. La toate acestea să adăugăm că a conspira mai înseamnă şi să suferi repetate eşecuri, să

depăşeşti descurajarea, să ridici o nouă organizaţie pe ruinele celei vechi, distrusă de poliţie, să-ţi cauţi adepţi şi să-i verifici, să eviţi informatorii şi provocatorii etc.

Schema de organizare preluată de la carbonarii italieni şi adaptată condiţiilor din Franţa părea să răspundă cel mai bine tuturor acestor exigenţe şi constrângeri. Ea se sprijină pe trei principii: celule de bază separate unele de altele, instanţe intermediare ierarhic structurate – respectiv din ce în ce mai puţin numeroase – şi un comitet director plasat în vârful piramidei, centralizând deciziile. Regulamentul carboneriei prevedea trei tipuri de adunărr subordonate unele altora: adunările separate, adunările centrale şi înalta adunare. Fiecare grupare de douăzeci de carbonari forma o adunare separată care îşi alegea un preşedinte, un cenzor şi un deputat. Când numărul adunărilor separate din acelaşi oraş sau departament ajungea la douăzeci, deputaţii lor se reuneau şi formau o adunare centrală; în sfârşit, deputaţii acestora din urmă numeau înalta adunare şi erau singurii care se aflau în legătură cu ea. Aşadar, cei care trebuiau să asigure alegerea acestor instanţe de jos în sus erau carbonarii. Practica a impus însă principiul invers: fondatorii, care erau singurii membri ai viitoarei asociaţii, începură prin a proclama înalta adunare, apoi fiecare strânse câţiva oameni cu care formă o adunare centrală şi, la rândul lor, membrii acestora se străduiră să constituie fiecare o adunare separată, desemnându-se pe ei înşişi deputaţi. Cum am mai spus, fondatorii au cooptat în înalta adunare personalităţi ale opoziţiei liberale, care, de altfel, nu participau decât în mod sporadic la reuniuni.

Societatea pentru drepturile omului adoptă o organizare asemănătoare, făcând-o totodată mai suplă. La Paris, oraşul era împărţit în secţiuni, numărând fiecare cel puţin zece oameni şi cel mult douăzeci, distribuite pe arondismente sau cartiere; fiecare era condusă de către un şef, un subşef şi trei *cvinturioni*; fiecare arondisment era condus de un comisar, iar întreg ansamblul avea în frunte un comitet central alcătuit din unsprezece membri (ca

preşedinte al acestuia a fost ales Godefroy Cavaignac). Secţiunile purtau nume precum Viitorul, Democraţia.

* în original, *vente* de la italianul *venti* (= douăzeci) (n.t.).

Unitatea etc. Cele mai multe dintre asociaţiile din provincie au adoptat o structură asemănătoare. Fiecare păstra o anumită autonomie, însă toate primeau în mod regulat ordine de la societatea-mamă, ca în modelul iacobin; societatea din Lyon era, de altfel, cel puţin tot atât de puternică ca cea din Paris. Societăţile Familiilor şi Anotimpurilor, amândouă marcate de puternica personalitate a lui Blanqui, au adoptat structuri mai rigide, aproape militare. În cadrul celei dintâi, nucleul era o *familie* numărând între cinci şi doisprezece membri şi reunindu-se sub comanda unui şef numit de la centru; cinci sau şase familii alcătuiau o secţiune comandată de un şef de secţiune; două sau trei secţiuni formau un cartier având în frunte un şef de cartier. La rândul lor, şefii de cartier depindeau de un agent revoluţionar, care era membru al comitetului aflat în fruntea societăţii (de altfel, această structură semăna mult cu organizarea adoptată de *Conspiraţia pentru Egalitate* în 1796 şi descrisă pe larg de Buonarroti în cartea sa). Societatea nu exista decât la Paris, activităţile fiindu-i subordonate pregătirii unei insurecţii în capitală. Intrând în asociaţie, fiecare membru era dator să aducă o anumită cantitate de pulbere proporţională cu averea sa. Comitetul rămânea secret, nefiind cunoscut de către membrii societăţii; el nu trebuia să se arate decât în momentul declanşării insurecţiei, în timpul căreia membrii trebuiau să se supună şefului, respectând toate rigorile unei discipline militare. Le era, de altfel, interzis să coboare în piaţa publică atâta vreme cât Comitetul nu se punea în fruntea asociaţiei. Societatea Anotimpurilor reia aceleaşi principii. Celula de bază, alcătuită din şase membri aflaţi sub conducerea unui al şaptelea, intitulat *duminică*, reprezenta o *săptămână*; patru *săptămâni* formau o *lună* comandată de un şef numit

iulie, care nu cunoştea – în principiu – decât cele patru *duminici* care îi erau subordonate; trei *luni* alcătuiau un *anotimp*, având în frunte un şef numit *primăvară* care, la rândul lui, nu cunoştea decât lunile *iulie*; în sfârşit, patru *anotimpuri* formau un *an*, aflat sub conducerea unui *agent revoluţionar*. Tuturor şefilor sau membrilor le era interzis să scrie sau să deţină documente privind Societatea (lecţie învăţată în urma nimicirii „Familiilor"). Membrii asociaţiilor nu purtau asupra lor nici arme, nici pulbere; conducerea supremă trebuia să rămână necunoscută până în ziua insurecţiei.

Iniţierea noilor aderenţi, transmiterea directivelor, elaborarea de proiecte insurecţionale etc. implicau în mod necesar întâlniri mai mult sau mai puţin regulate între membri la diferite niveluri ierarhice. Aşa, de exemplu, înalta adunare a carbonarilor se putea reuni chiar şi de trei ori pe săptămână. Pe durata iernii 1835 – 1836, Societatea Familiilor şi-a pregătit cu asiduitate stocuri de muniţie (cartuşele pe care trebuiau să le aducă membrii săi erau insuficiente). În acest scop, ea a închiriat o casă la Paris unde a fost instalat un laborator improvizat. Un grup de membri lucra în mod regulat acolo, iar şefii şi în special

Blanqui vizitau periodic locul. Au fost luate toate măsurile de siguranţă, însă agitaţia atrase atenţia vecinilor. Aceştia anunţară poliţia, care puse mâna atât pe uzina clandestină, cât şi pe lucrători. Cum am mai spus, în urma acestui grav incident, Societatea a limitat contactele dintre membri şi a luat măsuri pentru a micşora pagubele în caz de denunţ. Totuşi, pentru a putea supravieţui şi a-şi păstra membrii, Societatea trebuia să le dea sentimentul că există şi să-i convingă de forţa sa. De asemenea, era nevoie ca ei să se antrenezeam *preună* în vederea acţiunilor comune prevăzute pentru „ziua cea mare". De aceea, pe lângă adunările parţiale ale *săptămânilor* şi

lunilor, „Anotimpurile” efectuau şi treceri în revistă ale aderenţilor. Fără niciun avertisment prealabil, ca şi cum ar fi trebuit să se treacă la arme, li se cerea membrilor să se răspândească pe *anotimpuri* pe străduţele laterale ce dădeau într-o lungă stradă principală; pe marginea acesteia trebuiau să se afle doar şefii *anotimpurilor*, aşteptându-l pe agentul revoluţionar. Acesta găsea la colţul fiecărei străzi un şef care îi raporta efectivele şi numărul de absenţi. Astfel de exemple, pe care le-am putea înmulţi, demonstrează că, indiferent de măsurile necesare unei conspiraţii, o societate secretă devenea în mod necesar pentru membrii săi *un loc de întâlnire* şi o *formă de sociabilitate*. În anturajul unui revoluţionar se găseau de regulă unul sau mai mulţi alţi revoluţionari, iar a aparţine unei societăţi însemna şi a întreţine legături de camaraderie şi de prietenie cu ceilalţi membri. Aceştia proveneau adesea din acelaşi mediu şi se întâlneau, prin urmare, şi cu alte prilejuri decât adunările clandestine. Aşa, de exemplu, studenţii din marile universităţi – mediu destul de restrâns, în care toată lumea se cunoştea – erau deosebit de numeroşi în adunările pariziene. După cum relatează un martor, în decembrie 1821, carbonarii care se îndreptau spre Belfort, unde se pregătea insurecţia, o făceau în trăsuri aproape descoperite. Nu-şi ascundeau „veselia nebunească” şi li se întâmpla „în mai multe rânduri să cânte La *Marseillaise* din goana poştalionului, iar surugiii, care se dezobişnuiseră să mai audă cântecul revoluţionar, îşi manifestau zgomotos bucuria, dar şi surprinderea” 10. Fără îndoială, ponderea muncitorilor şi a meşteşugarilor în cadrul „Anotimpurilor” era mai importantă decât la societăţile anterioare; în acelaşi timp însă, mai multe *anotimpuri* se formaseră datorită afinităţilor de breaslă: au existat *anotimpuri* alcătuite din cizmari, croitori, bucătari etc Negreşit, aceştia se cunoşteau deja din vedere şi deseori după nume, având deci numeroase ocazii de a întreţine relaţii personale şi în afara societăţilor secrete. Ca să nu mai vorbim de „veterani”, militanţi care, după nimicirea unei societăţi, se

reîntâlneau în cea care îi lua locul-Participând la toate conspiraţiile, ei se cunoşteau din felurite adunări, din şederea în aceleaşi închisori etc. Între aceşti oameni care împărţeade ani de zile riscurile şi secretele, legăturile personale erau foartfl strânse.

Riscurile de a-şi pune societatea în primejdie erau direct proporţionale cu locul ocupat de revoluţionar în ierarhia ei piramidală şi, în consecinţă, cu informaţiile de care dispunea. Astfel, în primăvara lui 1836, după ce a distrus uzina clandestină de muniţii înfiinţată de „Familii", poliţia urmăreşte pista care o duce la locuinţele lui Barbes şi Blanqui, unde dă peste arhive: liste de nume, adrese etc. Captura ar fi fost chiar mai însemnată dacă Blanqui n-ar fi avut prezenţa de spirit să înghită câteva hârtii extrem de compromiţătoare (se zice că i-ar fi spus comisarului „Ia şi caută-le acum"...). Activităţi tot mai riscante însă şi din ce în ce mai acaparatoare. Simplii membri de bază nu îşi consacrau societăţii decât o parte din timp: trebuiau să-şi câştige existenţa, să se ocupe de familie etc. De altfel, mulţi dintre ei nu rămâneau în societate decât pentru o perioadă destul de scurtă. De obicei, nu erau revoluţionari decât vreme de câţiva ani, şi aceasta din mai multe motive: dispariţia entuziasmului iniţial, plictiseala născută din aşteptarea „zilei celei mari", nimicirea societăţii secrete etc. Dimpotrivă, să conduci o astfel de organizaţie, să te ascunzi, să-ţi ştergi urmele, să contactezi agenţii, să pregăteşti planurile insurecţiei, să respecţi regulile conspirative mereu mai sofisticate... toate acestea cereau din ce în ce mai mult timp. Aşa începe să se contureze *profesionalizarea revoluţionarismului*, figura emblematică în acest sens fiind Blanqui. Acesta nu făcea nimic altceva în afară de a fi revoluţionar. Viaţa îi este împărţită între închisoare şi activităţile revoluţionare. Neobosit, abia pus în libertate, el le reia adesea de la zero. Îşi sacrifică existenţa privată, nu trăieşte decât pentru revoluţie. Ţinând seama de cele spuse, era de neconceput ca organizaţia să îl plătească. Să amesteci banii şi revoluţia este un lucru inacceptabil, deoarece contravine *onoarei de*

revoluţionar. Blanqui trăia mai mult decât modest. În tinereţe practica jurnalismul; mai târziu, acaparat de acţiunile sale clandestine, trăieşte din resursele familiei, locuieşte pe la tovarăşi etc.

Onoarea şi fidelitatea ocupă un loc de frunte în codul moral şi în imaginarul revoluţionarilor. Onoarea însemna respectarea angajamentelor consfinţite în mod solemn cu prilejul iniţierii. Şi, înainte de toate, înseamnă datoria de a păstra secretul şi de a nu trăda niciodată societatea şi cauza ei, în special cu ocazia interogatoriilor ce urmau după o arestare. Să cedezi în faţa poliţiei, fie şi într-un moment de slăbiciune, să treci la mărturisiri, să-ţi trădezi camarazii şi secretele erau infamii de neiertat, o simplă bănuială putând distruge viaţa unui revoluţionar. Este ceea ce i s-a întâmplat şi lui Blanqui: pe 18 martie 1848, la cinci săptămâni după începerea revoluţiei, inamicii i-au scos din arhivele poliţiei „dosarul", cum s-ar spune astăzi. Documentul Taschereau (de la numele celui care l-a publicat – fost secretar general al Prefecturii Senei, avusese acces la arhivele secrete ale poliţiei) relata Presupusele declaraţii făcute de Blanqui în faţa ministrului de Interne în toamna lui 1839, cu prilejul arestării lui ca urmare a eşecului

suferit de insurecţia armată organizată de „Anotimpuri". Blanqui negă cu violenţă autenticitatea documentului, denunţându-l ca pe un fals plăsmuit de poliţie. Mai mulţi dintre tovarăşii săi (printre care şi Barbes) l-au recunoscut totuşi ca fiind adevărat. Afacerea rămâne tulbure până în zilele noastre; Blanqui nu a scăpat niciodată de aceste acuzaţii, care l-au urmărit până şi în închisorile unde şi-a petrecut în continuare ani lungi din viaţă.

Totuşi, *câţi revoluţionari erau*? Orice răspuns este doar ipotetic şi poate fi pus la îndoială din mai multe motive. Fiind vorba de societăţi secrete, listele cu membri şi alte documente asemănătoare lipsesc, desigur. Chiar

presupunând că au existat (în timpul percheziţiei în care Blanqui înghiţise actele, poliţia a pus totuşi mâna pe o serie de liste parţiale), ele erau, cu siguranţă, provizorii şi incomplete. Numărul aderenţilor oscila neîncetat până şi în societăţile cel mai bine organizate: după ce asistau la câteva adunări, unii membri se descurajau şi dispăreau. La acestea se adăuga automistificarea datorată caracterului secret al organizaţiei şi, în consecinţă, lipsei de transparenţă. Conducătorii aveau tendinţa de a vedea lucrurile mai mari decât erau şi de a supraestima numărul membrilor. Aceeaşi tendinţă se manifesta de altfel şi în cazul guvernanţilor: în 1822, guvernatorul militar din Metz estima numărul carbonarilor la… 800.000. Or, lucrul nu era decât o fantasmă care dovedea spaima autorităţilor.

O dată exprimate aceste rezerve, să dăm totuşi câteva cifre. Cei mai numeroşi par să fi fost carbonarii: numărul lor este estimat la 30.000 şi chiar la 60.000 în momentul culminant al activităţii lor. Pentru a putea aprecia dimensiunile carbonarismului, trebuie să ţinem seama de masiva sa răspândire în oraşele de provincie, în special în Lyon, Marsilia, La Rochelle, Metz, Nancy, Belfort şi Strasbourg11. Societatea pentru drepturile omului care, după cum am mai spus, era la origine o organizaţie legală ar fi numărat peste 3.000 de membri la Paris şi aproape tot atâţia în Lyon, fiind răspândită şi în alte oraşe. „Familiile” şi „Anotimpurile” existau doar în Paris şi erau mult mai puţin numeroase, în momentul culminant al activităţii lor, „Familiile” ar fi reuşit să grupeze 1200 de aderenţi; „Anotimpurile” nu ar fi depăşit trei *ani*, adică 1.000 de membri. Să remarcăm totuşi că, în momentul trecerilor în revistă de care am mai vorbit, erau prezenţi între 500 şi 600 de conjuraţi. În momentul crucial, în timpul ridicării la arme din 12 mai 1839, se puteau număra între 200 şi 400 de insurgenţi, în funcţie de surse.

În ceea ce priveşte mediile din care erau recrutaţi aceşti revoluţionari, să reliefăm, destul de schematic, câteva tendinţe. În rândurile carbonarilor se pot întâlni în special studenţi, tineri intelectuali, ofiţeri cu jumătate de

soldă şi militari activi. În „Familii” şi în „Anotimpuri” regăsim aceiaşi studenţi; însă, fapt remarcabil, prezenţa muncitorilor şi a meşteşugarilor este din ce în ce mai puternică (cum am mai semi nalat, se întâmpla ca unele *anotimpuri* să fie alcătuite din meşteşugarii

provenind din aceeaşi breaslă). O societate se ridica deseori pe ruinele celei precedente: este greu deci să aflăm în ce măsură recrutarea de membri se făcea dintre nou-veniţi, ea reluându-i şi pe cei care fuseseră deja amestecaţi în alte conspiraţii. Figura emblematică a acestei continuităţi rămâne Blanqui: o dată iniţiat în carbonarism, a făcut parte din aproape toate conspiraţiile dintre 1822 şi 184812.

Devii revoluţionar din nenumărate motive ce ţin de contextul fiecărei biografii, greutatea opţiunilor politice şi ideologice variind de la un individ la altul. Aceste opţiuni sunt totuşi mai uşor de reperat în măsura în care sunt explicitate în programele şi obiectivele societăţilor secrete, în special cu ocazia ceremoniilor de iniţiere. Cu siguranţă, numărul motivaţiilor *negative* era mai mare decât al celor pozitive: devii revoluţionar mai întâi şi mai ales *împotriva* unei puteri şi a unui regim. Deseori, alegerea *pentru* nu este decât accesorie şi complementară: visul social îşi are rădăcinile în refuzul ordinii existente. Astfel, în cadrul carboneriei domină refuzul Restauraţiei: refuz al unei dinastii impuse din exterior, refuz al încercărilor de a reinstaura Vechiul Regim cu privilegiile şi ierarhiile lui, refuz al umilirii Franţei şi – în special – a armatei sale. Acest front de refuz îi permitea carboneriei să adune tineri republicani, bonapartişti şi orleanişti, strânşi laolaltă în ciuda divergenţelor dintre ei într-o voinţă comună de a se debarasa de Bourboni. Dificultatea consta în a-i pune de acord în privinţa obiectivelor pozitive, mai cu seamă a formei de guvernământ; de aceea, se decisese ca niciunul dintre drapele să nu se impună dinainte şi că esenţialul era de a restabili suveranitatea naţiunii şi de a încredinţa soarta politică a ţării unei viitoare Adunări Constituante.

După Revoluţia din Iulie şi odată cu domnia lui Ludovic Filip, revoluţionarii sunt dominaţi de sentimente de frustrare, de privarea de roadele unei revoluţii care fusese deturnată şi confiscată în folosul noilor opresori. În acest moment, republicanismul ajunge să fie împărtăşit de toate societăţile secrete. Republica însemna, desigur, reînnodarea legăturilor cu Revoluţia şi o întoarcere la ’93 (însă fără Teroare!), dar mai însemna şi – sau chiar în special – o utopie politică şi socială. Republica este imaginată ca o instaurare a egalităţii şi dreptăţii sociale; ea ar fi de partea poporului, a lucrătorilor, şi împotriva bogaţilor, a noilor aristocraţi ai banului. Formula de iniţiere în „Familii” pe care am citat-o anterior oferă un remarcabil exemplu de radicalizare a discursului revoluţionar: acesta devine republican şi socialist sau, dacă vreţi, republican tocmai pentru că este socialist. Prin urmare, de vreme ce aceste speranţe sunt investite într-un viitor plasat *după* revoluţie, înseamnă că motivaţia esenţială care se afirmă în cazul revoluţionarilor este tocmai voinţa de a acţiona, de a învinge puterea. Desigur, eşecurile acumulate erau un focar de descurajare, însă ele incitau totodată la revanşă, la a face imposibilul pentru ca acel moment sublim în care totul se va răsturna să sosească, în sfârşit.

De aici, o tot mai puternică tendinţă spre acţiune: venirea „zilei celei mari” devine un scop în sine. Tentativele insurecţionale ce marchează anii ’20—30 ai secolului se explică, între altele, şi prin presiunea exercitată de baza nerăbdătoare a societăţilor secrete. Fără îndoială, conspiraţia are gustul misterului şi al aventurii, însă impune şi unele constrângeri cotidiene, la care se adaugă permanentul sentiment al pericolului şi al riscurilor asumate. De aici, nerăbdarea care se hrăneşte şi din convingerea că întreaga ţară, inclusiv marile oraşe, pe scurt *poporul*, nu aşteaptă decât un semnal pentru a-i urma în mod spontan pe revoluţionari.

Am prezentat pe scurt acţiunile insurecţionale; ar merita fiecare în parte o expunere detaliată, ceea ce depăşeşte însă cu mult cadrul acestui eseu. Toate s-au soldat cu înfrângeri, dar, în acelaşi timp, fiecare a lăsat în urmă victime, martiri şi eroi care au ocupat un loc de frunte în imaginarul revoluţionar. Conspiraţia nu înseamnă doar *speranţă*, ci şi *amintire*. Poţi deveni revoluţionar şi din dorinţa de a răzbuna nişte victime. Impulsul provine adesea de la imaginile eroice oferite de viaţa, aventurile şi, uneori, moartea celor care intrau cu repeziciune în legendă. Răsunetul acesteia depăşea, de altfel, cercul relativ strâmt al revoluţionarilor. Ea impregna întreaga opinie publică a epocii şi nu numai, căci a lăsat urme durabile inclusiv în imaginarul celei de-a III-a Republici. Ne vom limita încă o dată la un singur exemplu, şi anume la legenda *celor patru sergenţi din La Rochelle*. În 1821, loja Prietenilor Adevărului ar fi recrutat ca membri militari aparţinând regimentului 45 de linie, cantonat în Paris. Cel mai activ dintre ei, sergentul-major Jean-François-Louis Bories, care avea pe atunci 26 de ani, se însărcina să organizeze un grup de carbonari printre camarazii săi şi iniţie încă trei sergenţi, Pommier, Raoulx şi Goupillon. Autorităţile având anumite bănuieli, regimentul 45 primi în ianuarie 1822 ordinul de a părăsi Parisul pentru a se deplasa spre garnizoana La Rochelle. Înainte de plecare, Bories luă legătura cu Lafayette, care îi ceru să contacteze şi alţi conspiratori pentru a sprijini eventual revoltele armate din Belfort şi Saumur. După sosirea regimentului în La Rochelle, pe 14 februarie, din cauza câtorva imprudenţe, toţi membrii grupului au fost arestaţi; după cinci luni de cercetări, douăzeci şi cinci de acuzaţi au fost aduşi în faţa juriului Senei. Apărarea le-a fost asigurată de cei mai renumiţi avocaţi (care erau de altfel şi ei carbonari). Pe toată durata procesului, care a cunoscut un mare răsunet, Bories s-a distins printr-o comportare exemplară, luând întreaga responsabilitate a faptelor asupra sa: „Accept această poziţie dacă, urcând pe eşafod, pot să obţin eliberarea camarazilor mei”. Pe 5 septembrie,

atât el, cât şi ceilalţi trei sergenţi au fost condamnaţi la moarte. Execuţia a avut loc pe 21 septembrie, în piaţa Greve, în prezenţa unei mulţimi uriaşe ce acoperea cheiurile până la Conciergerie. În clipa în care trebuia să se întindă pe scândură, Bories strigă către

mulţime: „Amintiţi-vă că astăzi se varsă sângele fiilor voştri!”. În mulţime se afla şi un tânăr student, Auguste Blanqui, care a păstrat pentru totdeauna amintirea acestei execuţii13. Ea l-a îndemnat să se alăture mişcării revoluţionare: doi ani mai târziu, intră în carbonerie, ajungând el însuşi mai apoi un personaj de legendă – „întemniţatul” – care le-a stârnit unora admiraţia, iar altora ura. Martiriului celor patru sergenţi i-au fost închinate gravuri şi cântece. La câteva săptămâni după Revoluţia din Iulie, comemorarea morţii lor chiar pe locul execuţiei a fost prima mare manifestaţie republicană; în manualele şcolare ale celei de-a III-a Republici se găseau, de obicei, o imagine şi o povestire amintindu-i pe cei patru sergenţi.

Nici revoluţia din iulie 1830 şi nici cea din februarie 1848 nu au fost rezultatul unor acţiuni insurecţionale ale societăţilor secrete. În ambele cazuri, schimbarea regimului a fost impusă de mişcări populare în mare măsură spontane, cel puţin la origine, înscrise în contextul mai larg al unei crize politice şi sociale. Acestea fiind spuse, societăţile secrete au contribuit, cu siguranţă, la accelerarea crizelor, fiind un element a cărui importanţă ar fi, de altfel, greu de evaluat cu exactitate. Ele au menţinut ideea şi tradiţiile republicane şi au contribuit la democratizarea regimurilor născute în urma tulburărilor revoluţionare. Am evocat deja proliferarea cluburilor şi asociaţiilor politice după Revoluţia din Iulie. Procesul a fost încă mai intens în săptămânile de după februarie 1848: la sfârşitul lunii martie, la Paris au fost numărate 145 de cluburi, iar în iunie existau deja 300. Desigur, multe dintre ele erau efemere, însă altele au jucat un rol de primă importanţă în istoria celei de-a II-a Republici,

publicând ziare şi dispunând de societăţi afiliate în departamente. Neîndoielnic, societăţile au fost cele care le-au furnizat cadre şi aderenţi. Ţinând cont de toate acestea, cucerirea libertăţii punea capăt existenţei societăţilor secrete: în mod firesc, ele îşi pierd raţiunea de a fi. În primăvară, Trelat – conducător carbonar pe cale l-am mai întâlnit – constata cu satisfacţie şi încredere în viitor: Vremea carboneriei şi a societăţilor secrete a trecut; în clipa de faţă, fiecare acţionează la lumina zilei: cel mai puternic mijloc de acţiune este publicitatea şi a folosi alte instrumente decât cele ale epocii tale înseamnă să te condamni la neputinţă14.

Cuvintele lui Trelat exprimă foarte bine momentul în care totul se dă peste cap în experienţa revoluţionară. Venirea „zilei celei mari" este un eveniment exaltant prin care, dintr-odată, aşteptările şi visele par să se împlinească. Pe baricade, pe străzi, în pieţe, revoluţionarii se întâlnesc cu zeci de mii de oameni, cu cei care materializează imaginea lor despre popor: ei sunt cu mulţimea şi în mulţime. Deodată însă, în această comuniune atât de mult aşteptată şi nădăjduită încep să se facă simţite unele diferenţe: a fi revoluţionar şi a face revoluţie nu înseamnă nicio aceeaşi condiţie, nicio aceeaşi experienţă. Mulţimile

au cunoscut iniţierea cu ochii larg deschişi, şi nu legate la ochi; au intrat în revoluţie la lumina zilei, şi nu pe ascuns, în răstimpul unei zile sau chiar în câteva ore, şi nu după luni şi ani de aşteptare. Acest spaţiu de libertate se lărgeşte şi evenimentele se accelerează tot mai mult în următoarele luni ale „primăverii popoarelor". Mulţimilor pariziene li se adaugă, cu sutele de mii, italieni, nemţi, unguri, cehi (doar Rusia rămâne un gheţar ce refuză să se topească). Niciodată până atunci o revoluţie nu a cunoscut o asemenea internaţionalizare, cu atât mai mult cu cât, spre deosebire de epoca Revoluţiei franceze, de această dată nu mai este exportată în vârful baionetelor (de altfel,

în Europa, ea nu va mai cunoaşte aceeaşi extindere teritorială). În lumina orbitoare a acestor zile ilustre, experienţa revoluţionară a societăţilor secrete apare ca fiind extrem de limitată; eroică, desigur, anticipatoare, poate, însă – în acelaşi timp – aparţinând tot mai mult trecutului. Cu atât mai mult cu cât, o dată dispărute primele baricade, veteranii societăţilor secrete se văd divizaţi: cine se află la guvernare şi cine în opoziţie? Cine consolidează cuceririle şi cine vrea să meargă mai departe? Cine domneşte în Parlament şi cine ţine cuvântări mulţimilor? în iunie 1848, la Paris, pe noile baricade, revoluţia se află în insurecţie împotriva ei înseşi. Dacă primăvara lui 1848 marchează triumful ideilor revoluţionare şi republicane, ea anunţă totodată şi declinul unei anumite figuri istorice şi revoluţionare. Înfrângerea Revoluţiei de la 1848 îi bate cel din urmă ceas. După cum se ştie, în vara lui 1849 totul este practic terminat: ales preşedinte, fostul carbonar Ludovic Napoleon Bonaparte tocmai zdrobise tresărirea revoluţionară din 13 iunie 1849 şi se angaja ferm pe calea ce avea să îl conducă spre Imperiu; Republica romană a fost lichidată de către francezi, Veneţia recucerită de austrieci, iar Ungaria adusă la ordine de către cazaci. Revoluţionarii care refuză să se resemneze se pomenesc închişi sau, fiind proscrişi în propria lor ţară, iau drumul exilului. Acolo cred că îşi vor putea continua experienţa de dinainte de 1848 pentru a face să se întoarcă repede vremea baricadelor.

Exilaţii poartă cu ei o tradiţie şi un imaginar revoluţionar împrospătat şi îmbogăţit. Dintre aceste simboluri să reţinem măcar unul, cel mai puternic: baricada, mai ales baricada pariziană. Acesta era locul sacru unde se juca soarta revoluţiei, unde revoluţionarii erau chemaţi de onoare şi de credinţa faţă de cauză. Practic, Parisul nu a ştiut ce înseamnă baricada în timpul Revoluţiei de la 1789 (cu excepţia celei înălţate în Prerial, anul III, la intrarea în mahalaua Saint-Antoine împotriva trupei trimise să instaureze ordinea). În 1815 sunt ridicate câteva baricade pentru a apăra oraşul împotriva trupelor

străine; în 1830 se lupta pe baricade şi numeroase fură cele înălţate în timpul zilelor revoluţionare din 1832 şi 1834. Totuşi, numai odată cu 1848 oraşul înţesat de baricade deveni simbolul Revoluţiei, la început victorioase, apoi învinse. În textele vremii, baricada reprezintă deopotrivă

un obiect şi un simbol, un loc şi un actor al Revoluţiei. Este comparată cu o fiinţă vie şi glorificată. Vom prezenta două exemple.

Mai întâi, o pagină din *Histoire de la Révolution de 1848* [Istoria Revoluţiei de la 1848] a lui Daniel Stern, care evocă baricadele din februarie, devenite locuri memorabile ale victoriei; într-un soi de procesiune, mulţimea plimbă de la o baricadă la alta tronul pe care tocmai îl capturase de la Tuileries:

Parisul era înţesat de baricade (numărul lor a fost evaluat la 1512), păzite aproape toate de şefi republicani; ele înaintau ameninţătoare dinspre mahalalele cele mai îndepărtate până în preajma palatului Tuileries… Pe la ceasul al treilea [24 februarie], tronul, necontenit călcat în picioare de răsculaţi, care voiseră cu toţii să se urce pe el, este dus pe braţe şi coborât pe scara cea mare până în vestibulul din pavilionul Orologiului. Este pus la cale un marş triumfal. Tobele duruie straniu. Tineri călare pe frumoşii cai ai grajdurilor regale se pun în fruntea alaiului; jilţul este purtat pe umerii a patru muncitori urmaţi de o mulţime numeroasă. Se traversează astfel grădina, Place de la Concorde şi întregul şir de bulevarde. O mulţime înarmată cu suliţe în vârful cărora atârnă zdrenţe de purpură, damasc şi brocart, haine de curte şi livrele, agitând baionete şi săbii în care sunt înfipte hălci de carne, pâine şi slănină, sticle goale luate din pivniţele şi din bucătăriile regelui, înaintează cântând *La Marseillaise*. În dreptul fiecărei baricade, mulţimea se opreşte, iar tronul, aşezat pe o temelie din pietre de pavaj, slujeşte drept tribună pentru câteva cuvântări populare15. Şi iată, preluată din *Mizerabilii*, imaginea baricadei din zilele lui

iunie 1848, epocă dramatică pe care Victor Hugo o considera „aproape imposibil de clasificat în filosofia istoriei", fiind „o revoltă a poporului împotriva lui însuşi":

Baricada Saint-Antoine era uriaşă; înaltă de trei caturi şi lată de şapte sute de picioare, închidea de la un capăt la altul răscrucea prin care se intra în cartier, adică trei străzi; brăzdată de şanţuri, de săpături, dantelată, crestată, crenelată de o despicătură uriaşă, susţinută de movile de pământ care erau şi bastioane, proptită solid de cele souă ieşinduri ale caselor din cartier, baricada arăta ca o culme ridicată de ciclopi în fundul faimoasei pieţe care a văzut ziua de 14 iulie. Pe străzile din spatele acestei baricade principale se ridicau, una peste alta, înaintând, alte nouăsprezece baricade. Era destul să le vezi ca să simţi nesfârşita suferinţă, agonia foburgului în acel ultim ceas când deznădejdea se preschimbă în catastrofa. Din ce era făcută baricada? Din prăbuşirea a trei case cu şase etaje, dărâmate dinadins, cum afirmau unii. Avea înfăţişarea jalnică a tuturor construcţiilor urii: era o ruină. [...] Baricada aceasta era smintită; uneori, când se ridica să înfrunte puterea armatei, forfotea şi bubuia; arunca până la cer un zgomot care nu poate fi redat în cuvinte; se încorona cu o grămadă de capete arzătoare; se umplea, ca un furnicar; avea o creastă spinoasă de puşti, săbii, ciomege, securi, suliţe şi baionete; un uriaş drapel roşu flutura cu plesnet în vânt. [...] Duhul revoluţiei acoperea cu norii lui creştetul baricadei pe care vuia glasul poporului, asemănător cu acela al lui Dumnezeu; o măreţie ciudată se ridica din acest uriaş coş cu moloz. Era un maldăr de gunoi şi totodată era muntele Sinai16.

Mărirea şi decăderea revoluţionarilor

Pentru a efectua o trecere în revistă a revoluţionarilor proscrişi şi exilaţi după eşecul „primăverii popoarelor", cu greu am putea găsi un ghid mai bun decât Aleksandr Herzen. El însuşi exilat politic în 1847, frecventează mai întâi mediile revoluţionare din Italia şi

Franţa; în 1849 se exilează în Suedia, apoi în Anglia. Herzen a jucat un rol de primă mărime în istoria mişcărilor revoluţionare ruseşti. A fondat în străinătate primele reviste antiţariste, democratice şi socialiste – *L'Étoile polaire* [Steaua polară] şi *La Cloche* [Clopotul] – editate de Tipografia rusă liberă. În scrierile sale, a expus ideea unei posibile variante specific ruseşti a socialismului, având ca bază comunitatea rurală (*obscina*), idee reluată apoi de către populişti. Herzen devine repede simbolul opoziţiei faţă de ţarism; întâlnirea cu el reprezintă o obligaţie pentru orice liberal rus aflat în vizită în străinătate. Herzen a cunoscut bine elita emigraţiei politice europene, acei revoluţionari care s-au regăsit în Elveţia sau în Anglia şi cărora le-a consacrat o serie de portrete în cartea sa, *Trecutul şi gândurile* (*Biloe i durai, 1852 – 1868*), capodoperă a literaturii ruse şi una dintre cele mai remarcabile lucrări memorialistice. În amintirile sale, Herzen reuşeşte să împace angajarea cu o anumită distanţare. El se identifică cu cauza revoluţionară din Rusia şi Europa, rândurile pe care le-am ales ca moto pentru acest eseu exprimând limpede credinţa sa într-o victorie finală a revoluţiei. Se împrieteneşte cu personalităţi pe care le admiră: Mazzini şi Ledru-Rollin, Worzell şi Kossuth. Exilat, vorbeşte din interiorul unui grup, însă îl priveşte din exterior. („Mulţi sunt cei care mă învinuiesc că vorbesc precum un *observator exterior*... Şi totuşi, n-am venit în Europa ca om exterior, ci am devenit astfel. Am vorbit ca un om exterior nu pentru a aduce învinuiri, ci pentru că sufletul meu nu mai putea să îndure. M-am trezit din beţie mai repede decât ceilalţi, dar asta nu m-a uşurat câtuşi de puţin" 17.) Herzen ştie să fie liric şi totodat sceptic, reuşind, de asemenea, să păstreze un anumit criticism atât; faţă de ruşi, cât şi faţă de occidentali. Să adăugăm însă că o astfel de independenţă era facilitată şi de faptul că era bogat. Într-adevăr el a reuşit să-şi transfere o mare parte a averii din Rusia (nu-şi ascunde deloc bucuria atunci când povesteşte cum nici măcar ţarul nu a reuşit să-i confişte bunurile, trebuind să

se dea bătut în faţa băncii Rothschild căreia Herzen îi încredinţase administrarea averilor sale). Situaţia Iu: nu poate fi, aşadar, comparată cu situaţia celorlalţi exilaţi; când se mută la Geneva, el închiriază pentru sine şi pentru familia sa vasta reşedinţă nobiliară La Boissière, pe când ceilalţi emigranţi se mulţumeau cu o cameră mobilată sau chiar cu mai puţin. Are atât prieteni, cât şi duşmani, relatarea îi este fără îndoială subiectivă, însă privirea sa este de o rară acuitate. Nu mi-am propus să prezint istoria emigraţiei ruse

prin intermediul lucrării lui Herzen, ci doar să desprind din ea câteva elemente care să lumineze destinul revoluţionarilor, limitându-mă la o singură ţară de exil, Anglia.

Exilaţii de la 1849 nu credeau într-o victorie de durată a duşmanilor lor; beţia izbânzilor de mai ieri nu se risipise încă; în urechi le răsunau încă aplauzele şi cântecele poporului în sărbătoare. Credeau cu tărie că înfrângerea nu era decât o neplăcere trecătoare; nu-şi scoteau hainele din cufere şi nu le agăţau în dulapuri. […] Cei mai mulţi, şi îndeosebi francezii, urmându-şi firea, aşteptau de la o zi la alta moartea lui Napoleon al III-lea şi întronarea republicii, democratică şi socială pentru unii, democratică însă şi nicidecum socială pentru alţii (X, p. 59).

Exilul le impune revoluţionarilor *o inversare a relaţiei lor cu timpul*. Revoluţia valorifică prezentul şi este percepută ca un punct de unde nu mai există întoarcere, punând capăt pentru totdeauna unui trecut nefast, ca o ruptură care se deschide spre un viitor aparţinând speranţelor revoluţionare. În schimb, revoluţionarii exilaţi devalorizează, fireşte, prezentul. Este o perioadă neapărat provizorie, un soi de paranteză istorică. La început, ei cred că această paranteză nu poate dura decât câteva luni; mai târziu, nu vor înceta să se mire de acest prezent care nu vrea să mai treacă. (în 1864, Ledru-Rollin e convins că revoluţia trebuie să izbucnească dintr-o zi în alta; „oricum

– remarcă el – Imperiul a durat deja prea mult: cine ar fi crezut că o asemenea aberaţie are să ţină doisprezece ani? …”, XI, p. 274.) Acest provizorat care durează prea mult trebuie aşadar exorcizat. Totodată, revoluţionarii ostracizaţi valorifică intens trecutul: la început *trecutul imediat*, timp al revoluţiei, al avântului şi al zilelor eroice, mai târziu *trecutul anterior*, epocă a conspiraţiilor care duseseră la revoluţie. Tot trecutul este şi garantul *viitorului*, care nu poate fi decât acela al venirii „zilei celei mari”, al unui nou ’48. Revoluţia are deci un viitor, deoarece – în ciuda şi împotriva prezentului – are un trecut. Revoluţionarii leagă astfel viitorul direct de trecut. La începutul exilului, ei nu păreau să se îndoiască câtuşi de puţin că viitoarea revoluţie va avea nevoie de aceiaşi actori ca şi cea din ’48. Cu cât însă exilul se prelungea, cu atât viitorul trebuia sondat mai intens. Cum să ne mai mirăm atunci că puţini erau exilaţii care au scăpat de spiritism şi nu au făcut mesele să vibreze?

A comemora înseamnă a reînvia trecutul în prezent. Exilaţii comemorează mult. Întâlnirile lor comemorative puteau strânge până la 1.500 de persoane în St. Martin’s Hall, la Londra. De obicei, ele au un caracter internaţional: în anii ’50, grosul batalioanelor de exilaţi politici din Anglia îl formează francezii, italienii şi nemţii. Pe 29 noiembrie 1853 a fost comemorată aniversarea insurecţiei poloneze din 1830. Oratori de mai multe naţionalităţi omagiau Polonia, martiriul şi lupta ei pentru libertate. Herzen luă şi el cuvântul, încheindu-şi şi emoţionantul discurs prin cuvintele: *„Trăiască Polonia independentă şi Rusia*

liberă /”. Worzell, care prezida18, îl îmbrăţişa şi-i răspunse că, în numele Poloniei, iartă Rusia. Publicul a întâmpinat cu aplauze entuziaste această simbolică reconciliere. Pe 27 februarie 1855 a fost comemorată aniversarea Revoluţiei de la 1848, cu participarea „celor mai eminenţi reprezentanţi ai democraţiei europene”: Louis Blanc, Victor Hugo, Ruge, Mazzini, Kossuth, Herzen

etc, personalităţi care deveniseră tot atâtea simboluri ale fidelităţii faţă de revoluţie, ca şi ale rezistenţei în faţa despotismului. Participarea lor comună întruchipează trecutul mereu viu, ca şi cum Europa lui ’48 s-ar fi reunit în mod simbolic în acest spaţiu de libertate a cuvântului şi a memoriei. Un alt mod de a comemora: Herzen pregăti apariţia revistei sale, *Steaua polară*, pentru 12 iulie 1855, dată la care se aniversa executarea a cinci decembrişti; titlul îl relua, de altfel, pe cel al unei efemere publicaţii decembriste, iar portretele celor cinci martiri apăreau în chenar pe prima pagină, între 1863 şi 1864, avură loc mai multe mitinguri de solidaritate cu insurecţia care izbucnise în Polonia şi care era reprimată cu sălbăticie de trupele ruseşti sub privirea indiferentă a guvernelor europene. (Herzen nu ezită să-şi exprime în repetate rânduri solidaritatea cu răsculaţii polonezi, şi aceasta în pofida unui val de şovinism ce cuprinsese întreaga Rusie şi căruia nu-i scăpase nici inteligheţia liberală. Să reamintim şi că unul dintre aceste mitinguri s-a aflat la originea întemeierii Internaţionalei I.)

Unul dintre momentele importante ale ritualului: *La Marseillaise*, cântată în mai multe limbi de către participanţi. Herzen, care ia parte şi el foarte emoţionat la acest ritual, observa totuşi cu durere şi amărăciune:

Reforma politică a degenerat la fel ca reforma religioasă; rezultatul acestei degenerări este o retorică găunoasă apărată de slăbiciunea unora şi de ipocrizia altora. *La Marseillaise* este un cânt sacru, tot aşa cum este şi *Gottes feste Burg*; sunetele unuia, ca şi ale celuilalt dau naştere unui şir de imagini măreţe asemenea alaiului de umbre din Macbeth: *cu toţii sunt regi, însă morţi* (XI, p. 52).

Comemorările solemne instituie *un spaţiu al memoriei*, dar şi *unul al sociabilităţii*. Înmormântările dobândesc şi ele aceeaşi dublă funcţiune, în plus, odată cu trecerea anilor, devin din ce în ce mai numeroase. Aşa cum observă Herzen, pentru viaţa monotonă a exilaţilor, o înmormântare seamănă aproape cu o sărbătoare: este o

ocazie de a-i întâlni pe ceilalţi şi de a-i număra (mai ales dacă defunctul se bucura de un oarecare renume, iar emigranţii se adunau cu toţii), de a-ţi citi discursul şi de a le asculta pe celelalte, în sfârşit, de a jura credinţă faţă de principiile republicane (XI, p. 37).

Flacăra este întreţinută prin discursuri şi comemorări, însă focul trebuie aprins prin *acţiune*. Proscrişii au plecat hotărâţi să continue, lupta, să facă din exil o vatră a revoluţiei şi să profite de libertatea pentru a pregăti acţiunea. În exil, toată lumea conspiră. Pentru unii

este ceva nou, pentru alţii este o întoarcere la anii tinereţii. Graniţa dintre dezbatere şi conspiraţie era prea adesea vagă, ba chiar inexistentă: câte conspiraţii nu sfârşeau acolo unde începuseră, într-o tavernă ce oferea adăpost unui grup de surghiuniţi! Această manie de „a conspira" la nesfârşit era adesea ridiculizată de Herzen (ca şi de Marx, de altfel). Chiar şi în aceste condiţii, diversele poliţii nu tratau în mod uşuratic astfel de conversaţii pe şoptite; toate încercau să se informeze, să-şi strecoare un informator etc. Şi, la urma urmelor, aveau dreptate. În afară de conspiraţiile fantomatice, existau şi unele foarte reale, minuţios pregătite şi soldându-se cu consecinţe grave.

În 1857, Cavour cere ajutorul guvernului francez pentru a-l aresta pe Mazzini, acest conspirator care nu poate fi prins nicidecum. Pe 20

Ianuarie 1858, contele Walewski, ministrul francez al Afacerilor Externe, îşi soma la rândul lui ambasadorul la Londra să ceară guvernului impunerea unor restricţii severe în ceea ce privea activitatea exilaţilor:

Nu mai este vorba de duşmănia partidelor rătăcite, manifestată prin exagerările presei şi prin toate violenţele de limbaj posibile... Ci de asasinatul ridicat la rang de doctrină, propovăduit în mod deschis şi practicat în repetate tentative dintre care cea mai recentă a uimit întreaga Europă. Li se acordă ospitalitate unor asasini!

Ambele demersuri îl incriminează pe Mazzini, cu

toate că fiecare are la origine o altă chestiune.

Intervenţia lui Cavour are loc după nefericita acţiune a lui Carlo Pisacane (revoluţionar care s-a distins îndeosebi în 1849, cu prilejul apărării Republicii romane) de a debarca în sudul Italiei. În colaborare cu un comitet clandestin din Neapole, acesta trebuia să declanşeze o insurecţie armată, susţinută la rândul ei de o acţiune armată în Genova, condusă de către Mazzini. În loc de colaborarea sperată a locuitorilor, Pisacane şi tovarăşii lui se loviră de ostilitatea ţăranilor, care îi masacrară. La Genova, poliţia descoperi complotul, iar represiunea fu necruţătoare. Mazzini, care reuşise să scape, a fost condamnat la moarte în contumacie.

Contele Walewski protesta însă ca urmare a unei afaceri mult mai grave: atentatul lui Felice Orsini împotriva lui Napoleon al III-lea. Pe 14 ianuarie 1858, în faţa Operei, Felice Orsini – care avea doi complici – aruncase o bombă având drept ţintă trăsura în care se deplasau Napoleon al III-lea şi soţia sa. Aceştia scăpară nevătămaţi, însă în rândurile escortei se înregistrară morţi şi răniţi. Orsini era o personalitate învăluită într-o aură de legendă, datorită atât activităţilor sale revoluţionare, cât şi evadării lui extraordinare din fortăreaţa din Mantova. Napoleon al III-lea nu se afla, de altfel, la primul atentat: după lovitura sa de stat, el era – ca să zicem aşa – o ţintă preferată. Orsini se hotărâse să acţioneze, sperând că asasinarea lui va declanşa o mişcare revoluţionară în Franţa şi, de aici, în Italia. El îşi pregătise atentatul la Londra, fără să colaboreze nici cu Mazzini, nici cu exilaţii.

Însă guvernul francez vedea în această acţiune rezultatul unei vaste conspiraţii. Pe 26 şi 27 ianuarie, a avut loc procesul lui Orsini şi al complicilor săi; condamnaţi la moarte, el şi unul dintre colaboratorii lui au fost executaţi. Cu prilejul aceluiaşi proces, Mazzini şi Ledru-Rollin, presupuşi instigatori, au fost condamnaţi la închisoare pe viaţă.

Herzen oferă, probabil, exemplul cel mai reuşit al unei alte activităţi esenţiale pentru revoluţionarii exilaţi: scrierea şi publicarea de texte ce vor răspândi cuvântul liber în ţările lor de origine. Cum am mai spus, *Clopotul* s-a bucurat de un răsunet enorm în Rusia: la început sute, iar mai târziu chiar mii de exemplare ajungeau acolo prin contrabandă şi, invers, textele provenind de la diferite grupuri revoluţionare ruseşti deveneau tot mai numeroase în paginile revistei. Cu perioade mai bune sau mai slabe, acţiunea a durat vreme de zece ani. Celelalte ziare şi reviste ale exilaţilor erau mult mai efemere. Cu toate acestea, exilul produce o mare cantitate de texte, în special istorice, însă şi politice, economice, filosofice etc. *Mizerabilii* şi *Capitalul* sunt operele unor exilaţi, putându-se cita încă alte câteva zeci, mai puţin importante şi celebre. Puţini sunt exilaţii care, într-un moment sau altul, nu au scris un articol sau o proclamaţie. Ca să nu mai vorbim de nenumăratele apeluri, comunicări, manifeste, programe etc, pe care le-au semnat în calitate de membri ai unui grup sau comitet, ai unei societăţi etc.

Toate aceste grupuri şi grupuleţe absorbeau cea mai mare parte a eforturilor şi activităţilor politice ale exilaţilor. Existau o sumedenie de astfel de partide mai vechi sau mai noi, adunându-şi partizani pe baze naţionale sau ideologice. Evident, exilul nu favorizează şi armonia. Acţionând astfel, proscrişii reproduceau vechile neînţelegeri pe care le aduseseră cu ei. Era însă şi un mod de a continua trecutul şi de a goni prezentul, de a rămâne fideli faţă de ei înşişi, în ciuda tuturor adversităţilor. Disputele, din ce în ce mai grosolane, ţineau în loc emigraţia.

Adevăratele obiective au dispărut: toate aceste partide se încăpăţânează în conservatorismul lor; nimeni nu mai mişcă, fiindcă lucrul ar putea fi privit ca o slăbiciune, ba chiar ca o dezertare. O dată ce ţi-ai ales steagul, îl ţii ridicat, chiar dacă, cu timpul, îţi dai seama că nu prea mai are culorile pe care le-ai visat" (XI, p. 33).

Şi totuşi, la vechile neînţelegeri se adaugă altele noi:

exilaţii luau neîncetat poziţie faţă de evenimentele recente, îşi elaborau şi îşi perfecţionau programele. În acestea pot fi găsite toate variantele posibile ale republicanismului sau ale socialismului.

În exil, nuanţele câştigă în importanţă. Tocmai diferenţa faţă de ceilalţi este cea care le asigură *identitatea* membrilor unei grupări politice. Tot ea le ţine loc şi de legitimitate, în măsura în care se presupune că programul lor reprezintă *cu adevărat* voinţa poporului. De vreme ce aceasta nu poate fi consultată, cum să nu te încrezi în el? La neînţelegerile de natură ideologică se adaugă diferenţele şi

susceptibilităţile naţionale 19. Desigur, manifestările de solidaritate internaţională nu lipsesc şi am citat deja câteva exemple. Multe dintre ele erau organizate sub auspiciile Comitetului Central Democratic European, fondat în 1850 la Londra, ce reunea exilaţi francezi, italieni, polonezi şi germani. Chiar şi aşa, neînţelegerile continuă, iar un comitet care se proclamă internaţional şi european nu înseamnă decât un comitet în plus. Pentru mulţi dintre exilaţi, Asociaţia Internaţională a Muncitorilor, înfiinţată la Londra, în 1864, nu era la început decât o asociaţie în plus, dacă nu chiar de prisos. Mazzini a asistat la primele sale şedinţe, desolidarizându-se însă repede de ea; Herzen nu pare nici el să-i acorde prea mare importanţă.

Se poate întâmpla ca exilaţii să se închidă fiecare în grupul lui naţional şi/sau ideologic, fără a mai vrea să le cunoască pe celelalte. La fel de bine, se întâmpla însă ca ei nici să nu vrea măcar să se cunoască, să se suspecteze şi să se urască făţiş unii pe alţii. Este cazul lui Herzen şi al lui Marx. Cel dintâi, care, pentru o serie întreagă de motive, nu avea prea multă simpatie pentru exilaţii germani, le purta pică pe faţă lui Marx şi acoliţilor lui. Pe aceşti „marxizi” – sau „ceata de spălăciţi”, cum îi mai numea – îi găsea chiar mai ţepeni decât pe ceilalţi proscrişi germani. Ei întruchipau dogmatismul şi se refugiau într-o

filosofie închisă, care se potrivea cu spiritul lor orgolios şi exclusivist. Marx, în schimb, nu vedea în Herzen decât un aristocrat rus, pe deasupra şi foarte bogat, suspect de panslavism abia deghizat sub o frazeologie socialistă. De aceea, refuza să participe la întâlnirile internaţionale la care trebuia să ia parte şi Herzen (este îndeosebi cazul întâlnirii comemorative de pe 27 februarie 1855, pe care am mai evocat-o; în ciuda anunţării pe afişe a participării sale, Marx se retrase. „Nu voi urca niciodată la aceeaşi tribună cu Herzen, fiindcă nu cred că bătrâna noastră Europă ar întineri datorită sângelui rus", îi scria el lui Engels. Cincisprezece ani mai târziu, pentru a învăţa ruseşte, Marx s-a apucat să citească, printre altele… *Trecutul şi gândurile* în original). Neîncrederea şi animozităţile se hrăneau din *bănuieli*. Mediul revoluţionar este chinuit de un soi de spionită. Uneori, bănuielile sunt justificate: toate poliţiile încearcă să-şi infiltreze agenţii, aceştia putând fi regăsiţi, de pildă, printre colaboratorii apropiaţi ai lui Mazzini. Adesea totuşi, ele nu sunt decât zvonuri mincinoase: fiindcă Orsini reuşea să evadeze din cele mai bine păzite închisori, începu să umble vorba că se bucura, cu siguranţă, de complicitatea austriecilor.

Astfel de zvonuri despre revoluţionari cumpăraţi de poliţie dovedesc mizeria la care ajungea politica în exil, dar şi – sau, poate, mai ales – mizeria pur şi simplu. Adesea umilitoare, câştigarea existenţei era una dintre principalele preocupări ale revoluţionarilor în exil. Această revoluţie care întârzia să sosească nu ţinea loc de hrană, iar exilaţii – oameni de litere, ziarişti, jurişti etc. – nu aveau o meserie care să le asigure supravieţuirea. Herzen povesteşte că, în 1852, l-a întâlnit la Londra

pe Worzell care, în calitate de membru al Comitetului Democratic European, bătea la toate uşile, redacta petiţii, scria articole pentru ziare etc.:

Lucra fără răgaz, solicita, se străduia să convingă. Însă, pentru că trebuia să mai şi mănânce, Worzell dădea

în particular lecţii de matematică, desen şi chiar franceză. Tuşind, sufocându-se din cauza astmului, străbătea Londra de la un capăt la altul ca să câştige doi şilingi, cel mult o jumătate de coroană. Mai mult, o parte din câştiguri o dăruia tovarăşilor săi aflaţi în nevoie (XI, p. 134).

La început, exilaţii nu lucrau decât pentru a putea face politică, însă, inevitabil, de-a lungul anilor, această activitate devenea atât de acaparantă şi de obositoare încât, pentru mulţi dintre ei, ea împingea pe planul secund principala sa motivaţie, mergând până la a o face să cadă în uitare. Exilaţii erau pândiţi de *marginalizare*, iar graniţa care îi despărţea de marginali tindea să se şteargă. Herzen, aşa cum am mai spus, avea avere, caz atât de neobişnuit în această lume de surghiuniţi încât se credea despre el că ar fi putred de bogat. Primeşte neîncetat scrisori, prin care i se solicită bani pentru cele mai nobile cauze politice; altele îi cer să finanţeze invenţii pe cât de geniale, pe atât de necunoscute. Mult mai numeroase sunt totuşi cele în care, fără ocolişuri, i se solicită ajutorul pentru plata unor datorii sau pentru cumpărarea unei redingote, pentru a supravieţui pur şi simplu.

Să ne oprim aici. Cum am mai spus, epoca exilului era una de decădere a revoluţionarilor paşoptişti. La capătul a douăzeci de ani, această figură istorică se cufundă în trecut, cauzele fiind mai multe.

În primul rând – bineînţeles –, uzura timpului. Un sfert de veac înseamnă mult pentru o viaţă de om. Revoluţionarii îmbătrânesc şi ei, ba poate chiar mai repede decât alţii. Anii lungi de provizorat devenit permanent înseamnă un răstimp în care sufletele şi minţile se uzează. Este cunoscut dictonul despre revoluţia care îşi mănâncă propriii ei copii; pentru cei surghiuniţi în schimb, absenţa revoluţiei este cea care îi mănâncă şi îi ruinează.

Şi totuşi, nu este vorba aici numai despre o generaţie care îmbătrâneşte şi dispare. La fel se întâmplă cu acea figură a *revoluţionarului*, a cărui istorie am urmărit-o şi pentru care paşoptiştii reprezentau, într-un anumit fel, o încoronare. Bineînţeles, istoria revoluţionarilor nu se

opreşte odată cu declinul lor. Le urmează alţi revoluţionari, însă mult diferiţi de ei, gândind şi văzând altfel revoluţia şi acţiunea care o pregăteşte. Pentru a putea răspunde la întrebarea de ce figura paşoptistului nu se mai repetă, ar trebui să studiem în mod obligatoriu condiţiile în care apar aceşti noi revoluţionari. Ceea ce nu mai constituie însă scopul nostru; vom încerca, cel mult, să schiţăm câteva observaţii asupra factorilor care împiedicau o astfel de repetare.

Exilaţii au plecat absolut convinşi nu numai că revoluţia nu va întârzia să sosească, ci şi că, negreşit, o va repeta pe aceea din „primăvara popoarelor”, reunind în una şi aceeaşi cauză republica, libertatea popoarelor şi dreptatea socială. Însă ’48 nu s-a mai întors. Dimpotrivă, el se îndepărta tot mai mult şi, odată cu el, dispăreau şi orizontul său istoric, conjunctura politică, culturală şi socială în care revoluţia era văzută şi gândită ca o astfel de conjugare.

Nu înseamnă că problemele care se iviseră în prima jumătate a secolului şi dominaseră evenimentele de la ’48 nu îşi găseau o rezolvare. Drama revoluţionarilor consta, între altele, în faptul că realizarea aşteptărilor lor se făcea fără ei şi împotriva lor. Ceea ce pentru ei reprezenta un mic obiectiv cu trei faţete se spărgea însă în ţăndări. Cele două mari naţiuni europene, Italia şi Germania, şi-au obţinut, în sfârşit, unitatea, însă aceasta era opera unei dinastii şi a succeselor militare, nu a unei revoluţii sau a unei republici. Ultimele zile ale lui Mazzini ilustrează foarte bine acest eşec. Acesta nu se recunoaşte câtuşi de puţin în Italia unificată într-un singur stat-naţiune: „Nu sunt decât o fantomă, o mască”, scria el în 1871. Întors acasă sub numele de împrumut al unui străin, un oarecare Mr Brown, moare în scurtă vreme la Pisa, rămânând un exilat până şi în propria-i ţară.

La fel se întâmplă şi cu republica, sosită şi ea în cele din urmă, însă nu în urma unei revoluţii, ci datorită

înfrângerii militare a Imperiului. Bineînţeles, proclamarea ei a fost urmată de o revoluţie şi de Comună, cu baricadele şi cu flamurile sale roşii. Totuşi, era o revoluţie care îi opunea republicii socialul şi care s-a încheiat cu săptămâna sângeroasă. Paşoptiştii au putut fi întâlniţi de ambele părţi ale baricadelor şi numeroşi au fost cei care nu se puteau hotărî: nu-i puteau suferi pe versaillezi, dar nici nu puteau să se identifice cu Comuna.

Bătălia pentru dreptate socială nu se ducea numai pe baricade, însă în acest caz lupta lua forme noi. Vechiului tip de revoluţionar îi luau locul conducătorul de grevă şi sindicalistul, iar conspiraţiile şi societăţile secrete erau înlocuite de partidul politic; în Germania, tărâm al social-democraţiei, partidul trece într-o perioadă de douăzeci de ani (1871 – 1891) de la 3% la 20% din electorat.

În ultimul sfert al veacului al XIX-lea, epicentrul mişcărilor revoluţionare se mută spre est, în Rusia, sau – mai curând şi mai exactân Imperiul Rus, unde se formează o nouă populaţie revoluţionară, numeroasă şi de o foarte mare varietate. Ar fi interesant de văzut dacă în alt spaţiu, în alt timp şi într-un context social şi politic diferit pot renaşte reprezentări, mentalităţi şi practici asemănătoare cu cele ale paşoptiştilor. Pentru aceasta ar trebui totuşi să deschidem un nou dosar şi să ne angajăm într-o istorie comparată a revoluţionarilor şi, în consecinţă, a revoluţiilor.

Raporturile dintre scopuri şi mijloace, dintre valori şi puteri stau în însăşi inima politicului şi, mai ales, în inima oricărui proiect

revoluţionar. Atunci când s-au întors acasă, paşoptiştii proscrişi au fost văzuţi ca nişte personalităţi – fără îndoială – onorabile, chiar ca nişte înaintaşi, însă întruchipând o tradiţie revoluţionară învechită. Oare nu gândiseră şi plănuiseră revoluţia şi propria lor acţiune înainte de toate în termeni de valoare şi numai în al doilea rând – şi nici atunci nu îndeajuns – în termeni de putere?

Au fost calificaţi, aşadar, ca fiind prea generoşi şi nu îndeajuns de practici, prea naivi şi nu îndestul de realişti, prea visători şi prea puţin pragmatici. Nişte idealişti, nişte romantici, ce mai!

Note

Pentru a ne clarifica expunerea, ni se pare utilă o trecere prin istoria termenului „revoluţionar”, istorie legată în mare măsură de cea a termenului „revoluţie”. Să ne reamintim deci că, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, „revoluţie” cunoaşte atât o lărgire, cât şi o schimbare a sensului. La început, termenul făcea parte din vocabularul astronomilor şi desemna o mişcare pe o curbă închisă, asemenea revenirii periodice a unui astru după parcurgerea orbitei sale. Mai târziu, el dobândeşte semnificaţii istorice şi sociale, ajungând să desemneze o schimbare bruscă şi importantă în ordinea socială şi morală şi chiar o schimbare a unui regim politic şi a instituţiilor sale. (împrumutarea de termeni din vocabularul mecanicii şi al ştiinţelor exacte pentru a desemna fenomene istorice şi sociale este o tendinţă generală în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea; aşa, de exemplu: „progres”, „reacţiune”, „evoluţie”.)

„Revoluţie” se referă şi la „revoltă”, la recurgerea la violenţa colectivă; în acest sens, este revelatoare celebra anecdotă despre mesagerul care pe 14 iulie 1789, la Versailles, încerca să-l facă pe Ludovic al XVI leasă realizeze amploarea şi importanţa evenimentelor din Paris: *Sire*, *nu e revoltă*, *e revoluţie*! însăşi crearea acestei anecdote confirmă noul sens exprimat de cuvântul „revoluţie”. Termenul era deja utilizat cu sensul de schimbare politică radicală, chiar violentă, atunci când se vorbea despre *revoluţia* din Anglia dintre 1642 şi 1648 (în Anglia se foloseşte de preferinţă sintagma *civil war*; *revolution* este aplicat la începutul unui eveniment politic precis, şi anume reinstaurarea monarhiei în 1660; mai târziu, căderea lui Iacob al II-lea şi trecerea la monarhia parlamentară sunt numite *prodigious revolution*, *glorious revolution* şi, în sfârşit, *th Revolution*, ca substantiv

propriu). La fel, se vorbeşte despre *revoluţie din America*, însă este folosită şi sintagma *insurecţia din America*. În ’89 se impune destul de repede aplicarea termenului „revoluţie” evenimentelor recente luate în ansamblu, ca şi răsturnărilor pe care le antrenau. De o plasticitate remarcabilă, bogat în semnificaţii şi în promisiuni, „revoluţie” semnifică în discursul specific epocii mai ales întreruperea în timp, împărţirea acestuia într-un *înainte* şi un *după*, un moment începând cu care nu mai există întoarcere şi de unde istoria a început din nou. Discursul şi simbolurile revoluţionare insistau tocmai asupra acestei rupturi. Stabilind în 22 septembrie 1792 – ziua proclamării Republicii – REVOLUŢIONARUL

punctul zero al istoriei, calendarul revoluţionar introdus în octombrie 1793 consfinţea şi instituţionaliza acest sentiment al rupturii, ca şi voinţa de a face ca schimbarea să fie ireversibilă.

Destul de repede, în 1790, apare şi se afirmă adjectivul „revoluţionar”. Primele sale utilizări sunt neutre, cu sensul de „privitor la revoluţie”, de exemplu: *evenimente revoluţionare*, *criză revoluţionară*. Din ce în ce mai des, el este utilizat şi cu sensul de „favorabil revoluţiei”, de pildă: *principii revoluţionare*. La acest sens pasiv se adaugă un altul, cel de „agent activ al procesului revoluţionar”, ca în *comitet revoluţionar* sau *armată revoluţionară*. Atunci când devine substantiv, *revoluţionar* păstrează aceeaşi ambiguitate: *partizan al ideilor revoluţionare* sau *cel care aduce schimbări revoluţionare*, *ia parte în mod activ la revoluţie*. În secolul al XIX-lea, întâlnim încă un derivat: francezul *revolutionnariste*, cu sensul de *partizan al revoluţiei ca unic mijloc de transformare*, *a societăţii* (*revoluţionarismul* desemnând o doctrină ce preconiza folosirea mijloacelor revoluţionare ca singură cale de schimbare a societăţii). Termenul francez *revolutionniste* nu s-a impus până la urmă în limbă. Definiţia pe care am propus-o pentru „revoluţionar” cuprinde atât sensul termenului *revolutionniste*, cât şi pe

cel de *revoluţionar* – agent activ al revoluţiei. (*Cf.* Alain Rey, „*Revolution*”. *Histoire d'un mot*, Paris, 1989, lucrare de o extraordinară bogăţie, din care am extras mai multe informaţii).

2. Saint-Just, „Rapport sur la police generale, la justice, le commerce, la legislation et les crimes de faction”, 26 Germinal, anul II, în L. Saint-Just, (*Euvres choisies*, Paris, pp. 254 – 255.

3. A. de Lamartine, *Histoire des Girondins*, vol. II, Paris, 1984, pp. 536 – 537 şi 922 – 923.

4. Sergio Luzzato a consacrat o frumoasă carte regiciziilor exilaţi: II *Terrore ricordato. Memoria e tradizione dell'esperienza rivoluzionaria*, Genova, 1988.

5. Victor Hugo, *Mizerabilii* (Editurile Hyperion şi Oltenia, Craiova, 1993, vol. I, pp. 52 – 53 – n.t.).

6. Lafayette a murit în 1834, la vârsta de şaptezeci şi şapte de ani; în 1821 a participat la înalta adunare a carbonarilor, contactat de către Bazard, care în acel moment abia dacă avea treizeci de ani. Schiţând portretul fostului membru al Convenţiei, G., Victor Hugo spune că „liniştit, cu capul sus, cu glas răsunător, G. era unul dintre acei octogenari puternici care stârnesc uimirea fiziologului. Revoluţia a avut mulţi oameni dintr-ăştia, pe măsura epocii” (*Mizerabilii*, ed. cit., p. 51). G. are şaizeci de ani atunci când intră în Convenţie, vârstă destul de înaintată pentru un membru al acesteia, de unde bătrâneţea sa la începutul Restauraţiei. Hugo i-a cunoscut efectiv pe aceşti „octogenari puternici”. A.C. Thibaudeau era ultimul supravieţuitor al Convenţiei până în momentul morţii sale, în 1854, la vârsta Je optzeci şi nouă. de ani; la fel, când a murit, la optzeci şi cinci de ani, Barere era ultimul supravieţuitor al Comitetului de Salvare Publică. Neîndoielnic, longevitatea lor este excepţională, însă ei oferă, totodată, şi un remarcabil exemplu de *apropiere* în ceea ce priveşte experienţa trăită între generaţii şi epoci care, istoriceşte, apar ca depărtate şi distincte (de exemplu Vechiul Regim şi al II-lea Imperiu). Or, Thibaudeau s-a născut pe vremea lui Ludovic al XV-lea, în

1765, iar Napoleon l-a numit senator pe viaţă. Să mai amintim că atât Michelet, cât şi Lamartine apelau adesea la aşa-numita „istorie orală” chestionându-i în special pe

apropiaţii girondinilor şi ai montagnarzilor executaţi. În 1842, Michelet, în cadrul celebrului său curs de la Collège de France, ulterior interzis, îşi îndemna studenţii să caute în jurul lor, pe străzile Parisului, supravieţuitori ai Imperiului şi ai epocii napoleoniene şi să-i asculte vorbind.

7. *Cf.* observaţiile pertinente ale lui A.B. Spitzer, „La république souterraine”, în F. Furet, M. Ozouf (coord.), *Le siècle de l'avenement republicam*, Paris, 1993, pp. 345 – 346.

8. Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, Paris, 1973, vol. III, p. 163.

9. Parts *revolutionnaire*, Paris, 1849, pp. 268 – 269 (articolul semnat de B. Pance, „Les étudiants sous la Restauration”), o remarcabilă culegere de articole şi mărturii, îndeosebi ale foştilor carbonari, între care şi cea a lui Ulysse Trelat, unul dintre întemeietorii carboneriei.

10. U. Trălat, „La Charbonnerie”, în *ibid.*, pp. 229 – 230.

11. *Cf.* U. Trelat, *ibid.*, p. 228, ca şi opiniile lui A.B. Spitzer, *Old Hatreds and Young Hopes*, Cambridge, Massachusetts, 1971, pp. 242 – 244. Pentru a ilustra gradul de incertitudine al estimărilor, să reţinem că autorul acestei remarcabile lucrări a reuşit, după o minuţioasă verificare a surselor, să stabilească o listă nominală cu doar 244 de carbonari.

12. Ca să nu mai vorbim de cei pentru care conspiraţia devenise, ca să zicem aşa, o nevoie permanentă şi chiar un snobism. Herzen relatează o remarcabilă anecdotă despre unul dintre aceşti veşnici conspiratori. Sub domnia lui Ludovic Filip, un oarecare E., care intrase într-o societate secretă, se ascundea la Paris; numeroşii săi amici erau la curent cu acest fapt. Compătimindu-l, unu? dintre ei îl întreabă pe Delessert,

prefectul Parisului, de ce poliţia se înverşunează asupra acelui nefericit. Foarte surprins, prefectul ceru serviciilor sale să îl informeze în privinţa lui E.; imediat, i s-au oferit toate informaţiile, inclusiv adresa apartamentului său „clandestin" şi a cafenelelor pe care le frecventa. Delessert dădu, aşadar, ordin să fie vizitat E. şi să i se spună că nu are motive să se ascundă, deoarece poliţia nu are nimic cu el. Agentul respectiv îşi îndeplini misiunea; două ore mai târziu, E. Îşi înştiinţa prietenii că poliţia l-a descoperit şi că trebuie să-şi schimbe de urgenţă locuinţa sau să se mute din Paris. A. Herzen, *Biloe i dumi* [Trecutul şi gândurile], în *Sobranie socinienîi* [Opere complete], Moscova, 1956, vol. X, pp. 46 – 47.

13. Nu este o metaforă: patruzeci şi cinci de ani mai târziu, bătrânul Blanqui depunea încă adesea flori la mormântul celor patru sergenţi. *Marele dicţionar universal al secolului al XIX-lea* al lui Pierre Larousse publică, în 1867, un lung articol admirativ despre Bories, care îi prezintă biografia într-un stil inimitabil, amestecând informaţia cu avânturile lirice. Textul se încheie cu o „poveste de dragoste şi suferinţă despre care s-a vorbit în ultimii ani". Întregul Paris de pe malul stâng al Senei cunoştea „o doamnă în vârstă care mergea aplecată de spate, sprijinindu-se într-un baston lung... şi care purta mereu la piept un bucheţel de flori mai tot timpul veştejit, neavând decât rareori mijloacele de a-l împrospăta". Nu cerşea niciodată, însă, „încovoiată mai mult de amărăciune decât de vârstă", accepta florile pe care i le ofereau florăresele din piaţa Sèvres. „Ei bine, această bătrână fusese o tânără frumoasă şi de patruzeci de ani purta doliu după un erou. Era Françoise, logodnica lui Bories, a cărei căsătorie fusese zdrobită de securea călăului. Se povestea că, din căruţa ce îl ducea spre eşafod, martirul îi aruncase, ca un rămas-bun pentru

totdeauna, un buchet pe care îl mirosise. Din ziua aceea fatală, această Ofelie a amintirii trăise cu fantoma

generosului tânăr… A murit în 1864. Nişte vecini miloşi i-au aşezat ultimul buchet în sicriu”.

14. U. Trelat, op. cit., p. 217.

15. Daniel Stern (Marie de Flavigny, contesă de Agoult), *Histoire de la Révolution de 1848*, Paris, 1862, vol. I, pp. 266 – 267 (citǎm din cea de-a doua ediţie; prima datează din 1851). îmbinând emoţia cu ironia, Flaubert descrie astfel poporul punând stăpânire pe tronul de la Tuileries: „Deodată răsună Marsilieza. Hussonet şi Frederic se aplecară peste rampă. Intră poporul, care se năpusti pe scară, zdruncinându-şi în valuri vertiginoase capetele goale, căştile, tichiile roşii, baionetele şi umerii atât de impetuos, încât oamenii dispăreau în această viermuiala care urca mereu, ca un fluviu împins îndărăt de o maree de echinox, mugind sub un impuls de nebiruit. Sus, această masă se împrăştie şi cântecul se opri. […] Obrajii tuturor erau roşii, picături mari de sudoare şiroiau; Hussonet observă:

— Eroii nu miros prea bine!

— A, eşti exasperant, răspunse Frederic.

Şi, împinşi fără voia lor, intrară într-un apartament unde, aproape de tavan, se întindea un baldachin de catifea roşie. Sub el, pe tron, şedea un proletar cu barbă neagră, cu cămaşa întredeschisă, cu un aer ilar ca o statuetă grotescă. Alţii se urcau pe estradă ca să-i ia locul.

— Ce mit! spuse Hussonet. Ăsta-i poporul suveran!

Fctoliul fu ridicat pe deasupra capetelor şi străbătu sala legănându-se. […] Ajunseră cu el la o fereastră şi, în toiul fluierăturilor, îl aruncară” (G. Flaubert, *Educaţia sentimentală*, pp. 296 – 297, Editura Univers, Bucureşti, 1976, traducere de Lucia Demetrius – n.t.).

16. Victor Hugo, *Mizerabilii*, ed. cit., pp. 1195 – 1196. Să reamintim că această baricadă nu trebuie confundată cu cea a lui Gavroche şi Jean Valjean. Într-adevăr, situată în strada Chanverie, aceasta din urmă data din 1832, de pe vremea insurecţiei armate ce urmase după funeraliile generalului Lamarque. Or, „în învăţătura subterană a răscoalei, şaisprezece ani înseamnă mult şi iunie 1848 ştie

mai multe decât iulie 1832” (*ibid.*, vol. V, p. 16).

17. Herzen, *Trecutul şi gândurile*, ed. cit., vol. XI, p. 53. Referinţele la această ediţie critică (în rusă) a memoriilor lui Herzen sunt date în cuprinsul textului, cu precizarea volumului şi a paginii.

18. Stanisław Worzell (1795 – 1857), deputat în Dietă pe timpul insurecţiei poloneze din 1830, francmason şi carbonar, membru marcant a mai multe societăţi democratice poloneze din Franţa şi din Belgia, fondator al *Poporului polonez*, asociaţie comunitară a soldaţilor polonezi exilaţi în Anglia, prieten cu Herzen şi cu Mazzini.

19. După sosirea sa în Anglia, Herzen îl vizitează pe Mazzini care, la sfârşitul unei discuţii cordiale, îi spune: „Veţi vedea, Italia are să deschidă o nouă epocă revoluţionară”. Când Herzen se întreabă dacă este posibilă o revoluţie în Europa, atâta vreme cât Franţa este cufundată în dezamăgire, Mazzini îi răspunde: „Franţa a adormit, însă o vom deştepta”. După câteva zile, Herzen îl întâlneşte pe Ledru-Rollin care declară la rândul lui: „Revoluţia nu poate începe decât în Franţa. Ştiu foarte bine că prietenul nostru Mazzini gândeşte altfel, dar se lasă purtat de

patriotismul său. Avem nevoie de Paris; Parisul înseamnă Roma, Varşovia, Ungaria şi Sicilia şi, din fericire, Parisul este pregătit. Da, e pregătit, revoluţia e ca şi făcută, e limpede ca bună ziua” (XI, pp. 18 – 33).

Referinţe bibliografice

Agulhon Maurice, *Les quarante-huitards*, Paris, 1975.

Bertier de Sauvigny Guillaume, *La Restauration*, Paris, 1955.

Blanc Louis, *Histoire de dix ans. 1830 – 1840*, Paris, 1846.

Bouton Victor, *Profiles revolutionnaires*, Paris, 1848.

Buonarroti Filippo, *Conspirations pour l’Egalite, dite de Babeuf*, Paris, 1957.

Carr Edward, *The Romantic Exiles*, Londra, 1949.

Dansette Adrien, *L’attentat Orsini*, Geneva, 1972.

Dominanget Maurice, *Auguste Blanqui. Des origines à la Révolution de 1848*, Paris – Haga, 1969.
Eisenstein Elizabeth, *The First Professional Revoluţionist*, Cambridge, Massachusetts, 1969.
Furet François, *La Révolution*, Paris, 1989.
Galante-Garrone Alessandro, *Filippo Buonarroti ei rivoluzionari dell'Otto-cento. 1828 – 1837*, Torino, 1951.
Geoffroy Gustave, *L'Enferme*, Paris, 1926.
Herzen Aleksandr, *Biloe i dumi*, Londra, 1867; ediţia critică *Sobranie socinienîi*, Moscova, 1956.
Preposiet Jean, *Histoire de l'anarchisme*, Paris, 1933.
Rey Alain, *„Revolution". Histoire d'un mot*, Paris, 1989.
Roselli Nello, *Mazzini e Bakunin*, Torino, 1967.
Spitzer Alan B., *Old Hatreds and Young Hopes. The French Carbonari against the Bourbon Restauration*, Cambridge, Massachusetts, 1971.
Stern Daniel (Marie de Flavigny, contesă de Agoult), *Histoire de la Révolution de 1848*, Paris, 1862.
Ulam Adam B., *Russia's Failed Revolution*, New York, 1981.
Tocqueville Alexis, *Souvenirs*, Paris, 1978.
Zacone Pierre, *Sociétés secretes*, Paris, 1847 – 1849.
CUPRINS
Prezentarea autorilor...5
Prefaţă (Elena Brăteanu) ...7
Introducere (François Furet) ...17
BURGHEZUL (Heinz-Gerhard Haupt) ...29
MUNCITORUL (Sidney Pollard) ...67
Referinţe bibliografice...102
FEMEIA (Stéphane Michaud) ...103
Ce fel de cunoaştere a femeilor?...106
Cetăţeana, perspectivă strălucită şi inaccesibilă...112
Ele vor fi şi morale...121
Fericirea de a scrie...130
Concluzie...133
Note...134
Referinţe bibliografice...135

DASCĂLUL (Fabienne Reboul-Scherrer) ...137
Învăţător, profesor, director de ţară... Vechiul Regim al şcolii...140
Revoluţia: ruptură sau continuitate...145
Dascălii în epoca lui Napoleon...149
Progresele pedagogiei şi şcolile mutuale...151
Instituţia şcolară după Guizot...155
O carieră intelectuală pentru popor...158
1848, o primăvară politică...162
Referinţe bibliografice...165
MEDICUL (Giorgio Cosmacini) ...167
Filosofia naturii şi ştiinţa medicinei...169
Brownism şi idealism german...171
Medicina romantică...173
Magnetism şi mesmerism...175
„*Similia similibus curantur*" ...177
Frenologia sau disciplina sufletului...180
Teoria contrastimulului şi practica flebotomiei...182
Anatomism clinic şi medicină fiziologică...184
O doctrină medicală înnoită...187
„Călătoria medicală" a unui student „romantic" ...189
O figură „romantică": medicul de ţară...192
Apus şi semnificaţie perenă...194
Note...195
PREOTUL (Philippe Boutry) ...201
O figură literară: preotul de ţară al domnului de Balzac...204
Creştinătatea reinventată a epocii romantice...208
Un cler pentru „vremuri vitrege" ...213
Note...218
INTELECTUALUL (Sergio Givone) ...229
Ispitind neantul...231
Estetul, *dandy-ul, flâneur-ul*...235
Utopistul şi conservatorul...241
Melancolicul...247
Filologul...251
Visătorul şi vizionarul...254
Note...257

REVOLUŢIONARUL (Bronisław Baczko) …259
Moştenirea Revoluţiei franceze…261
Societăţi secrete şi baricade…268
Mărirea şi decăderea revoluţionarilor…288
Note…296
Referinţe bibliografice…300

PLURA

L M

1. Emile Durkheim – *Formele elementare ale vieţii religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martin Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. * * * – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gândirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10. Filostrat – *Viaţa lui Apollonios din Tyana*
11. Diogenes Laertios – *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*
12. Ştefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*
13. Gail Kligman – *Nunta mortului*
14.15. Jean Delumeau – *Păcatul şi frica*
16. Mihail Psellos – *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976 – 1077*
17. Cicero – *Despre divinaţie*
18.19. Elena Niculiţă-Voronca – *Datinile şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*
20 * * * *Carmina Burana. Antologie de poezie latină*

medievală

21. Paul Zumthor – *Babei sau nedesăvârşirea*
22. Porfir – *Viaţa lui Pitagora. Viaţa lui Plotin*
23. E.R. Dodds – *Grecii şi iraţionalul*
24. Jean Delumeau – *Mărturisirea şi iertarea. Dificultăţile confesiunii. Secolele XIII-XVIII*
25. Thomas de Aquíno – *Despre fiind şi esenţă*
26. I. — Aurel Candrea – *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*
27. Vladimir Petercă – *Regele Solomon în Biblia ebraică şi în cea grecească. Contribuţie la studiul conceptului de* midraş
28. Emmanuel Levinas – *Totalitate şi Infinit*
29. * * * – *Evanghelii apocrife*
30. Jacques Le Goff – *Omul medieval*
31. Jacques Derrida – *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului şi noua Internaţională*
32. Gabriel Andreescu, Gusztáv Molnár (ed.) – *Problema transilvană*
33. Seneca – *Naturales quaestiones. Ştiinţele naturii în primul veac*
34. Cristian Bădiliţă – *Platonopolis sau împăcarea cu filosofia*
35. Hans-Georg Gadamer – *Elogiul teoriei. Moştenirea Europei*
36. Pavel Florenski – *Stâlpul şi Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*
37. Eugenio Garin – *Omul Renaşterii*
38. Julien Ries – *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*
39. Virgil Nemoianu – *Jocurile divinităţii. Gândire, libertate şi religie la sfârşit de mileniu*
40. Robert Darnton – *Marele masacru al pisicii şi alte episoade din istoria culturală a Franţei*
41. * * * – *Antihristul*
42. Lie Zi – *Calea vidului desăvârşit*

43. Cicero – *Despre destin*
44. Michel Vovelle – *Omul Luminilor*
45. Françoise Bonardel – *Filosofia alchimiei*
46. Tatiana Slama-Cazacu – *Stratageme comunicaţionale şi manipularea*
47. * * * – *Trei apocrife ale Vechiului Testament*
48. Jacques Le Goff-*Sfintul Francisc din Assisi*
49. A.R. Radcliffe-Brown – *Structură şi funcţie în societatea primitivă*
50. François Furet – *Omul romantic* în pregătire:

Guglielmo Cavallo – *Omul bizantin* Hans-Georg Gadamer – *Actualitatea frumosului* Claude Karnoouh – *Comunism IPosteomunism şi modernitate târzie. Încercări de interpretări neactuale*

Bun de tipar: august 2000. Apărut: 2000
Editura Polirom B-dul Copou, nr. 4, P.O. Box 266.
6600, Iaşi, Tel. & Fax (032) 214.100; (032) 214.111;
(032) 217.440 (difuzare); E-mail: polirommail.dntis.ro
Bucureşti, B-dul *IX*}. Brătianu nr. 6, el. 7;
Tel.: (01) 313.89.78, E-mail: poliromdnt.ro
Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti
Tel. /Fax: 210.51.90

Revoluţie şi Restauraţie, conservatorism social şi impunerea unor noi ordini politice şi socioeconomice, mari speranţe şi tragice deziluzii – între astfel de polarităţi ia naştere şi se zbate omul romantic la cotitura dintre secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea. Cele opt portrete incluse în volum, care poartă semnătura unor autori de prestigiu şi beneficiază de îndrumarea profesorului François Furet, se întregesc unul pe celălalt, reconstruind imaginea unei lumi fascinante.

Burghezul
Muncitorul
Femeia
Dascălul
Medicul

Preotul
Intelectualul
Revoluţionarul în aceeaşi colecţie au apărut:
În pregătire:
— Jacques Le Goff, *Omul medieval*
— Eugenio Garin, *Omul Renaşterii*
— Michel Vovelle, *Omul Luminilor*
— Guglielmo Cavallo, *Omul bizantin*
— Rosario Villari, *Omi 1*
EDITURA POLIROM
www.polirom.ro
ISBN 973 – 683 – 543-X
835438
789736